



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
DEPARTAMENTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

MARIANA DE MEDEIROS COSTA

**FEMINISMO ISLÂMICO: UM MOVIMENTO POLÍTICO-RELIGIOSO
TRANSNACIONAL**

SÃO CRISTÓVÃO/SE

2021

MARIANA DE MEDEIROS COSTA

**FEMINISMO ISLÂMICO: UM MOVIMENTO POLÍTICO-RELIGIOSO
TRANSNACIONAL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Departamento de Relações Internacionais da
Universidade Federal de Sergipe como requisito
parcial para obtenção do grau de Bacharel em
Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Adriano Godoy de
Campos.

SÃO CRISTÓVÃO/SE

2021

TERMO DE APROVAÇÃO

MARIANA DE MEDEIROS COSTA

FEMINISMO ISLÂMICO: UM MOVIMENTO POLÍTICO-RELIGIOSO TRANSNACIONAL

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Relações Internacionais da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Relações Internacionais.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Geraldo Adriano Godoy de Campos – UFS (Orientador)

Prof.^a Dr.^a Érica Cristina Alexandre Winand – UFS (Avaliadora)

Prof.^a Dr.^a Livia Peres Milani – UFS (Avaliadora)

São Cristóvão, 12 de fevereiro de 2021.

*Deus criou as mulheres totalmente humanas.
Qualquer coisa, qualquer pessoa ou qualquer
sistema que as trate em particular ou em público
como algo menos do que isso, está destruindo a
harmonia potencial de todo o universo.*

Amina Wadud

AGRADECIMENTOS

À minha mãe por todo o apoio, carinho, por todas as ligações perguntando se eu estava bem e por todos os abraços. Às mulheres que são tão importantes em minha vida e que carinhosamente chamo de “Ms”; Marinês, Marli, Marilene, Marlene e Márcia, e claro, dona Lili. Sem a compreensão, incentivo e carinho de vocês, este trabalho não seria possível. À minha irmãzinha de coração, Beatriz, por seu apoio constante em todos os momentos.

Agradeço a meu pai que se foi no meu quinto ano de vida, mas que é uma lembrança constante, até porque para lembrar de ti, como dizem todos que te conheceram e me conhecem, basta que eu me olhe no espelho. Agradeço, porque mesmo tendo partido cedo deixou a certeza de um amor que me guiou por diversos momentos, principalmente nos mais difíceis, incluindo o processo de escrita deste trabalho. À minha avó Augusta, que se foi no começo da minha graduação, à minha avó Justiniana e meu avô Miguel, que partiram durante a escrita deste trabalho. A estes, meus “veinhos”, agradeço por cada “Tem que estudar, minha fia. Pra virar gente tem que estudar”, por todos os ensinamentos que a academia jamais será capaz de transmitir, pelo silêncio vindo depois do “tá estudando, né, minha fia?” toda vez que me viam com um livro nas mãos; por cada abraço, cada sorriso, por serem os maiores exemplos que um ser humano pode ter.

Aos amigos que fiz durante a graduação. Agradeço a Jéfferson, companheiro em todos os piores e melhores momentos dos últimos quatro anos. Agradeço às minhas colegas de curso que se tornaram grandes amigas: Sophia, Dani, Enndiel e Wellem, aprendi muito mais sobre feminismo nas minhas interações com vocês — seja nas famosas pracinhas da UFS, na biblioteca ou na barraquinha de pastel da famosa feira do Rosa — do que em qualquer sala de aula. Agradeço a Jéssica e Ana Paula pelas conversas, contribuições, amizade, cuidado e pelo companheirismo. O meu muito obrigada também aos amigos de sempre, em especial a Vitória (Pi) e Juliana, vocês representam lar, paz e sorrisos fáceis, mesmo em momentos difíceis.

Agradeço a todos os professores do DRI pela paciência, pelas horas a mais que passaram na UFS só para tirar as minhas dúvidas, pelas conversas animadoras e por todo o apoio. Agradeço em especial às professoras Flávia de Ávila, Érica Winand e Livia Milani; a cada aula, cada conversa e/ou a cada reunião, eu vi em vocês as características da mulher e professora que desejo ser. Às professoras Érica e Livia agradeço ainda pela disposição em avaliar este trabalho.

Por fim, não existem palavras para expressar o quanto sou grata a um grupo de pessoas muito especial, mas deixo aqui uma tentativa. Agradeço aos meus queridos e queridas colegas do Centro de Estudos Árabes e Islâmicos pela união, pelas palavras amigas, pelas reflexões

compartilhadas, pelas perguntas e sugestões, por nossos maravilhosos encontros virtuais em tempos de distanciamento social. Agradeço a Geraldo Campos, o professor que tive o prazer de ter como orientador, pelo compartilhamento constante de uma de suas características mais profundas, tens a admirável capacidade de demonstrar na teoria e na prática a potência dos afetos para todos os que têm a oportunidade de conviver contigo, e tomo aqui a liberdade de fazer o uso de uma concepção espinosista: a de que o conhecimento é, dos afetos, o mais potente. Percebo esta concepção enraizada na tua prática constante enquanto educador. Enxergo a mesma capacidade em Ahmed Zoghbi, a quem eu agradeço imensamente pela poesia, carinho, pela disponibilidade e paciência para me ajudar a entender termos em árabe e versos do Alcorão. *Shukraan jzyla*, Ahmed! Por me fazerem enxergar o conhecimento como o mais potente dos afetos, o que fundamentou todo o processo de pesquisa e de escrita deste trabalho, eu sou e sempre serei, a todos vocês, extremamente grata.

RESUMO

O presente trabalho tem como objeto de estudo o feminismo islâmico, um movimento político-religioso transnacional que se fundamenta na releitura das escrituras sagradas para o Islã. As feministas islâmicas defendem a ideia de que o patriarcado não é inerente ao Islã e que uma leitura emancipatória do Alcorão é possível. Assim, elas colocam em pauta a discussão de gênero no Islã e questionam a tradição legal islâmica. O objetivo é mapear as produções sobre feminismo islâmico a fim de demonstrar a necessidade de abrir espaço para abordagens feministas não-ocidentais que possam contribuir para a produção de conhecimento em Relações Internacionais.

Palavras-chave: Feminismos. Islã. feminismo islâmico. Estudos feministas. Mulheres muçulmanas.

ABSTRACT

The present work has as object of study the Islamic feminism, a transnational political-religious movement that is based on the re-reading of the sacred scriptures for Islam. Islamic feminists defend the idea that patriarchy is not inherent in Islam and that an emancipatory reading of the Qur'an is possible. Thus, they put the discussion of gender in Islam on the agenda and question the Islamic legal tradition. The objective here is to map the productions on Islamic feminism in order to demonstrate the need to open space for non-Western feminist approaches that can contribute to the production of knowledge in International Relations.

Keywords: *Feminisms. Islam. Islamic Feminism. Feminist Studies. Muslim Women.*

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Capa da primeira edição da <i>Zanan-e Emrooz</i>	22
Figura 2: Formação dos Feminismos Islâmicos	23
Figura 3: Capa da primeira publicação de “ <i>Believing Women</i> ”	34
Figura 4: Cartaz de divulgação da campanha da Musawah	39
Figura 5: Intra- e Extratextualidade na leitura do Alcorão	42

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 MULHERES, FEMINISMOS E ISLÃ	15
1.1 UMA BREVE ANÁLISE DO SURGIMENTO E CONSOLIDAÇÃO DO ISLÃ	15
1.2 ORIGEM DO FEMINISMO ISLÂMICO: CONVERGÊNCIAS ENTRE OS MOVIMENTOS ISLAMISTAS DE MULHERES E FEMINISMOS SECULARES	18
1.3 O FEMINISMO ISLÂMICO	24
 2 UMA VISÃO ATUAL DA TRADIÇÃO: DISCURSO E PRÁTICA FEMINISTAS NO PARADIGMA ISLÂMICO	 28
2.1 O FEMINISMO ISLÂMICO EM FATIMA MERNISSI E MARGOT BADRAN	28
2.2 UMA RELEITURA DAS ESCRITURAS SAGRADAS POR MULHERES: ASMA BARLAS, AMINA WADUD E ZIBA MIR-HOSSEINI	24
 3 NOTAS PARA UM MAPA CONCEITUAL DO FEMINISMO ISLÂMICO	 41
3.1 MÉTODOS DE INTERPRETAÇÃO: <i>TAFSIR</i> E <i>IJTIHAD</i>	41
3.2 POR UMA EXEGESE ANTIPATRIARCAL: CONCEITOS ALCORÂNICOS REVISITADOS	44
3.3 O VÉU ISLÂMICO (<i>HIJAB</i>)	48
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 52
REFERÊNCIAS	54
GLOSSÁRIO	57

INTRODUÇÃO

O termo “feminismo” surgiu na segunda metade do século XIX e fazia referência a um movimento que buscava – e busca – entender a posição das mulheres na sociedade e pensar em relações de poder assimétricas, que se materializam em um conjunto de regras e costumes, presentes tanto nas estruturas de Estado quanto no tecido social de modo capilarizado, compondo dinâmicas que colocam em xeque a agência das mulheres no mundo inteiro. Com o tempo, os estudos feministas foram conquistando espaço no âmbito acadêmico e em meados do século XX passaram a fazer parte de diversas disciplinas no campo das Ciências Humanas e Sociais. Na área de Relações Internacionais, no entanto, este processo levou mais tempo. Fred Halliday oferece uma justificativa para isso em “Ausente das Relações Internacionais: As Mulheres e a Arena Internacional”, o sexto capítulo do livro *Repensando as relações internacionais* (1999), no qual diz:

Existe uma razão mais fundamental para a cegueira de gênero na maior parte das relações internacionais: uma suposição de separação entre as duas esferas, a de gênero e a das relações internacionais [...] Por um lado, presume-se no escrito acadêmico que as relações internacionais como tais são pouco afetadas, se o são de alguma maneira, pelas questões relacionadas as mulheres. De sua parte, o feminismo, preocupado acima de tudo com o interpessoal, o subjetivo, o privado, analisa as formas de dominação, a ideologia e a divisão do trabalho a partir da estrutura clássica da sociologia e da psicologia ortodoxa: a sociedade em separado, a família ou individual. Portanto, ambas contribuíram para fortalecer o abismo entre as RI e o feminismo (HALLIDAY, 1999, p.163).

Entendemos que o encontro dos Estudos Feministas com as Relações Internacionais trouxe importantes contribuições para esta segunda nas últimas décadas. Dentre elas, está a identificação do gênero como categoria analítica e a apresentação de perspectivas epistemológicas feministas como alternativa às abordagens tradicionais da disciplina. Contudo, acreditamos que ainda existem lacunas a serem supridas entre as Relações Internacionais e abordagens feministas que fogem do *mainstream* ocidental, branco, eurocêntrico. As feministas árabes e as mulheres muçulmanas, por exemplo, através de seus feminismos seculares e/ou fundamentados na religião já se articulavam a nível internacional nas primeiras décadas do século XX. O feminismo islâmico, por sua vez, nasceu enquanto um movimento transnacional, que se faz presente em diversos países simultaneamente e nas diásporas muçulmanas, além de reconhecer as barreiras entre o público e o privado como muito mais fluidas do que aparentam. Margot Badran (2002) define o feminismo islâmico enquanto um fenômeno global que não é produto do Leste ou do Oeste, mas que os transcende.

Desta maneira, ao considerar que “o feminismo” (no singular) se preocupa com “a sociedade em separado, a família ou individual” é preciso minimamente questionar qual feminismo está sendo discutido. Para além do que foi posto acima, as feministas islâmicas conseguem articular as convergências entre as dimensões de gênero e religião, exercício ainda incipiente no que tange os Estudos Feministas nas Relações Internacionais. Por todas estas razões, o feminismo islâmico é o objeto de estudo do presente trabalho que se debruça sobre as seguintes perguntas: quais os elementos que situam o surgimento do feminismo islâmico e quais são os seus pilares teóricos? Para tanto, nos baseamos em uma pesquisa básica, de caráter qualitativo e exploratório, visando trazer um aprofundamento sobre o problema. Realizamos uma revisão bibliográfica sobre o feminismo islâmico colocando em evidência seus principais fundamentos, conceitos e metodologias, tencionando ampliar os horizontes para a produção de pesquisa científica no que leve em consideração as conexões que podem ser estabelecidas entre gênero e Islã.

Atualmente, o Islã é a religião que mais cresce no globo e de acordo com um estudo realizado pelo Pew Research Center (Centro de Pesquisas dos Estados Unidos), já é a segunda maior religião do mundo, com 1,8 bilhão de fiéis, atrás apenas do cristianismo (com 2,3 bilhões), e o seu número de fiéis tem aumentado. Em 2015, representava 24% da população mundial e a estimativa é que em 2050 ultrapasse o número de cristãos (LIKPA & HACKET, 2017). Tais dados tornam ainda mais clara a necessidade de se pensar como são garantidos os direitos das mulheres muçulmanas, como se dá a elaboração subjetiva e identitária das mesmas e de que modo elas estão respondendo à misoginia e ao patriarcado aos quais estão submetidas.

Nesse sentido, faz-se necessário dizer que a trajetória de pesquisa para o atual trabalho foi mediada por apresentações públicas¹ como membro e pesquisadora do Centro de Estudos Árabes e Islâmicos (CEAI). Estas apresentações contribuíram para a percepção de que o feminismo é plural e o Islã também, tendo em vista que ele apresenta particularidades em diferentes contextos. Para além disso, foi possível observar que as lutas das mulheres muçulmanas por emancipação se fazem em diversos outros movimentos anteriores e, por vezes, contrários ao feminismo islâmico, de modo que achamos necessário mencioná-los a fim de

¹ Sou muito grata às contribuições através de perguntas e sugestões de diversas pessoas que observaram as apresentações nas seguintes ocasiões: duas vezes para um grupo de mentorandos do projeto social Impacta Jovem, destinado a alunos e alunas do ensino médio e da graduação em diferentes áreas; em mesa sobre Feminismos e Relações Internacionais na Semana do Internacionalista organizada pelo CAIRI durante a VI SEMAC na Universidade Federal de Sergipe (UFS); no primeiro ciclo de reuniões internas do CEAI de 2020; para o Grupo de Conversa sobre Gênero da UFS; na I Semana de Integração do CEAI; no 1º Seminário de Pesquisas sobre Oriente Médio – CEAI/AZYMUTH (UFS/UFRJ) e no I Seminário Online MaRIas IRI-USP: Pensando Gênero nas Relações Internacionais.

indicar a pluralidade do debate. Ademais, há multiplicidade de exegeses tradicionais e de críticas a estas, o que alimenta as reflexões sobre quais as implicações do termo “feminismo” associado ao termo “islâmico”. Finalmente, compreendemos que as feministas islâmicas, através do desenvolvimento de ferramentas epistemológicas próprias, determinam agendas de pesquisa que contribuem para uma revisão do status social das mulheres muçulmanas. Consequentemente, durante toda esta trajetória, a transdisciplinaridade foi se revelando como elemento capaz de desnudar a grande potencialidade de integrar a construção de uma agenda de estudos sobre feminismo islâmico no Brasil justamente por possibilitar o entrecruzamento de conceitos referentes a diferentes áreas do conhecimento, inclusive de conceitos que, pelo viés dos estudos feministas no Brasil, ainda são recentes, a exemplo de *ijtihad*, *tafsir*, *tawhid* etc.

Neste sentido, estamos cientes de que as Relações Internacionais, como um campo do conhecimento, possuem suas próprias produções e contribuições teórico-metodológicas. Desse modo, as perspectivas selecionadas para serem usadas aqui caso trabalhadas com a interlocução direta com as teóricas e teóricos das Relações Internacionais, e no nosso caso especificamente com as teóricas feministas das Relações Internacionais, poderiam gerar um profícuo encontro de reflexões entendidas como contribuições diretas do campo. Contudo, entendemos que o nosso objeto desde o início parte de uma abordagem interdisciplinar. A partir do momento que se identificou um conjunto de autoras que em si mesmo constituía um *corpus* teórico para a pesquisa, julgamos que aprofundar o trabalho na direção de um mapeamento bibliográfico do feminismo branco das Relações Internacionais poderia configurar um caminho que nos desviasse das verdadeiras intenções desta pesquisa sob o risco de sufocar as potencialidades do seu tema central que exige o entrecruzamento entre diferentes áreas do conhecimento.

Levando em consideração ainda que já existe uma bibliografia no Brasil que dá conta desse feminismo *mainstream* das Relações Internacionais, preferimos aqui mergulhar na compreensão das fundamentações religiosas do Islã e de seus aspectos jurisprudenciais procurando trabalhar, assim, com uma cartografia conceitual própria ao Islã e ao feminismo islâmico, porque acreditamos que a crítica a abordagens coloniais na universidade perpassa também pelos caminhos que escolhemos para as nossas pesquisas.

Assim, no primeiro capítulo procuramos trazer um debate introdutório que vai desde a formação e consolidação do Islã até a formação do feminismo islâmico no final do século XX. Já no capítulo 2, trouxemos um aprofundamento teórico sobre feminismo islâmico através de uma revisão bibliográfica com o trabalho de cinco autoras: Margot Badran, Fatima Mernissi, Asma Barlas, Amina Wadud e Ziba Mir-Hosseini que entendemos serem responsáveis pelas

principais obras que fundamentam o debate feminista islâmico, selecionadas pela complementaridade de seus trabalhos. Por fim, o capítulo 3, a título de um aprofundamento ainda maior no tema busca trabalhar com alguns dos conceitos provenientes das releituras alcorânicas que fundamentam as exegeses antipatriarcais propostas pelas feministas islâmicas.

1 MULHERES, FEMINISMOS E ISLÃ

1.1 UMA BREVE ANÁLISE DO SURGIMENTO E CONSOLIDAÇÃO DO ISLÃ

Para compreender a origem do feminismo islâmico e as suas principais reivindicações, é necessário antes de tudo compreender as bases que formaram e que sustentam o Islã até os dias atuais. O Islã surge no século VII d.C. em uma região de intensa pluralidade religiosa e sua origem está estreitamente associada à figura do profeta Maomé, que difundiu a crença em um Deus único. Karen Armstrong (2002) ressalta o caráter revolucionário do trabalho de Maomé na época, pois ao difundir o Islã, ele formou não apenas uma religião, mas a base de todo um modelo de organização social, tendo em vista que, mais do que um líder religioso, Maomé era também um líder tribal.

Quando Maomé começou a pregar a Palavra em Meca, toda a Arábia encontrava-se num estado de desunião crônica. Cada uma das numerosas tribos beduínas da península era uma lei à parte [...] Vinte e três anos depois, quando Maomé morreu, em 8 de junho de 632, havia conseguido reunir praticamente todas as tribos em sua nova comunidade muçulmana (ARMSTRONG, 2002, p.56).

A nova religião que surgia se expandia pela região da península arábica, continuando sua expansão para diversas outras regiões ao longo dos séculos, tornando-se, assim, a base da dinâmica social de toda uma comunidade unida por uma cultura religiosa em comum. Tal processo trouxe, para os homens e mulheres convertidas (os), uma identidade grupal, estabelecendo, desse modo, a formação da *umma*, a comunidade islâmica. A formação e a manutenção da *umma* e do senso de comunidade foram alicerçadas por rituais que ficaram conhecidos como “Pilares do Islã”: 1) *shahada*, todo aquele que se converte ao Islã deve professar em árabe “só há um Deus e Maomé é seu profeta”, testemunho que deve ser repetido diariamente; 2) *salat*, a prece diária que deve ser praticada cinco vezes ao dia 3) *zakat*, a doação de uma quantia da própria renda; 4) *sawn*, o ato de jejuar durante o mês do Ramadã; 5) *hadj*, toda (o) muçulmana (o)² que puder deve fazer a peregrinação a Meca ao menos uma vez na vida.

Nessa linha, é possível pensar o Islã “como um mapa cognitivo que orienta o comportamento social de indivíduos [...]”. Isto significa interrogar-se sobre as dimensões da religiosidade [...] bem como sobre as relações complexas entre visão religiosa, atitudes éticas e

² Apesar de reconhecermos a legitimidade da forma gráfica que utiliza “@”, “x” ou “e”, entendemos que existe no Brasil um grande número de pessoas que possuem particularidades na sua compreensão da linguagem escrita, a exemplo de pessoas com dislexia, de maneira que o uso das formas citadas dificultaria a leitura e compreensão deste trabalho, portanto, adotamos aqui a grafia “a (o) /as (os) ”.

práxis da vida cotidiana” (PACE, 2005, p. 12-3).³ No entanto, é importante ressaltar que isso não implica dizer que a reprodução da fé islâmica ocorrerá sem particularidades em diferentes contextos temporais e espaciais.

De acordo com a crença islâmica, Maomé recebeu um abraço do anjo Gabriel e passou a recitar a mensagem de Deus revelada através dele. Essas mensagens em conjunto formaram o alcorão, que levou 23 anos para ser escrito. “Cada nova mensagem revelada a Maomé (de quem se diz que, como muitos árabes no Hedjaz⁴, era analfabeto) era recitada em voz alta, e os muçulmanos a memorizavam; os que sabiam escrever a escreviam” (ARMSTRONG, 2002, p.59). O livro sagrado para as (os) muçulmanas (os) é visto, portanto, como uma revelação da vontade de Deus para como os homens e as mulheres devem guiar suas vidas, sendo importante sublinhar que toda a fundamentação religiosa do Islã se encontra nele, considerando o que afirma Hassan Hathout (2014, p.61) que “não existe um só aspecto da vida ao qual o Alcorão não faça referência de um modo ou de outro”. Outro aspecto a ser considerado é o fato de que toda a revelação foi na língua árabe, o que trará implicações para o processo de tradução do Alcorão e de disseminação do Islã, principalmente no que tange às questões relativas às mulheres; esse argumento será visto mais adiante.

Após a morte de Maomé, surgiu a questão de quem poderia interpretar o alcorão e o conflito para definir quem seria o sucessor do profeta. Hourani (2006) afirma que no período dos primeiros califas ocorreram dois processos: por um lado, os governantes e seus delegados especiais (os cádis) ministravam a justiça com base em leis e costumes já existentes, por outro, sábios muçulmanos tentavam criar um sistema de conduta humana baseado na religião, na *sunna* e nos *hadith*. Ambos os processos não eram completamente diferenciados, por vezes o califa ou o cádi alterava costumes estabelecidos em face do que permitia o Islã, e muçulmanos acrescentavam aos seus sistemas alguns costumes das comunidades das quais faziam parte. A situação modificou-se, no entanto, com o advento de um Estado centralizado no século VIII d.C. ou segundo século islâmico: o Califado Abássida. Para a manutenção de um Estado

³ É muito comum o uso dos termos “islã” e “islamismo” como sinônimos, embora existam convergências entre ambos é preciso diferenciá-los. O termo “islã” refere-se à religião, enquanto que “islamismo” faz referência à dimensão política do islã. “Dentro do islã político, alguns defendem o estabelecimento de um estado islâmico (e para alguns esta é a característica distintiva do islã político), enquanto outros promovem a noção de uma sociedade ou comunidade islâmica dentro de um Estado secular” (BADRAN, 2001, p.48, tradução nossa). Essa diferenciação é fundamental para compreender mais à frente a crítica e as reivindicações feitas pelas feministas islâmicas, assim como para entender as diferenças entre o feminismo islâmico e os movimentos islamistas de mulheres, tendo em vista que alguns grupos reivindicam uma reinterpretação das escrituras sagrada ao mesmo tempo que outros pautam o seu ativismo em uma visão politizada do Islã.

⁴ Região que hoje corresponde ao oeste da Arábia Saudita.

burocraticamente governado era preciso um consenso quanto aos moldes de regulação da sociedade, levando em consideração que os abássidas pretendiam um governo justificado pelas bases dos ensinamentos islâmicos. Segundo Mernissi (1993), o califa possuía a liderança material e espiritual dos humanos, de modo que a própria natureza do poder era religiosa.

O método adotado, então, nesse contexto foi o de *ijtihad* que consistia no “exercício disciplinado da razão”, de maneira que diante de uma situação nova os qualificados para exercer a razão deviam usar a analogia e “tentar encontrar algum elemento na situação que fosse semelhante, de um modo relevante, a um elemento numa situação em que já houvesse uma sentença” (HOURANI, 2006, p. 80). Pace (2005) explica que as práticas religiosas dos muçulmanos foram submetidas a um processo de juridicização, desse modo, surge o *fiqh* (jurisprudência islâmica) que mais tarde dará forma à *sharia*. Esta última se divide, consoante Hathout (2014), em “culto, código moral e sistema legal” e todos estes aspectos estão inter-relacionados, ele também aponta que a teoria legal islâmica reconhece que a lei é derivada de variadas fontes sendo elas o Alcorão e a *sunna* e acrescenta que embora o Alcorão seja um texto primariamente de caráter religioso e moral, também abrange partes de legislação. A *sunna*, por sua vez, em termos de definição, é o conjunto de ações e modo de vida do profeta Maomé. Já os *hadith* são o conjunto de falas do profeta, também conhecidos como “tradições” e foram escritos por estudiosos que colheram essas falas passadas ao longo das gerações.

Para verificar um *hadith*, era necessário saber quem o transmitira, e de quem essa pessoa o aprendera; era importante saber que a transmissão tinha sido contínua, mas também que os que o haviam transmitido eram honestos e dignos de confiança. Aos poucos, as coletâneas de biografias foram se estendendo dos narradores de *hadiths* para outros grupos — sábios legais, doutores, mestres sufistas, etc. (HOURANI, 2006, p.175).

Nesse contexto, é importante ressaltar que inicialmente surgiram diferentes escolas jurídico-religiosas, as *madhhabs*, algumas que se extinguíram e outras atuantes até os dias atuais. Elas se diferenciam pelos instrumentos adotados na interpretação do Alcorão e nos ritos que decide seguir sendo que

[...] entende-se aqui o rito em sentido lato: quer em referência às práticas religiosas em sentido estrito quer em referência às fórmulas processuais jurídicas, reguladoras dos atos públicos relevantes, como por exemplo o divórcio ou o repúdio, o contrato matrimonial, a herança, etc. (PACE, 2005, p.121).

Destacam-se quatro escolas, demonstrando a capacidade de adaptação do Islã a diversas realidades através de um “pluralismo jurídico religioso”. A primeira delas é a dos hanafitas que “considerava correto dar espaço à interpretação racional [...] hoje é a mais difundida no mundo muçulmano” (PACE, 2005, p.121). A segunda é a dos maliquitas, a terceira a dos shafitas, baseada no já citado *ijtihad*, e a última dos hanbalitas, esta era contra a interferência da

racionalidade dos homens na interpretação do Alcorão e da *sunna* (PACE, 2005; HOURANI, 2006). Os nomes das escolas fundamentaram-se nos nomes de seus fundadores, respectivamente: Abu Hanifa al Nu'man, Malika ibn Anas, Muhammad ibn Idris al-Shafi e Ahmad Ibn Hanbal.⁵

Assim, interessa-nos, nesta parte introdutória do trabalho, enfatizar que os documentos, metodologias, escolas e processos sócio-históricos anteriormente citados contribuíram para a composição de uma tradição intelectual islâmica, assim como de uma tradição legal islâmica que fundamenta a vida de muitas sociedades e indivíduos ao redor do mundo até os dias atuais, sendo importante ressaltar a preponderância masculina na formação de tais processos.

1.2 ORIGEM DO FEMINISMO ISLÂMICO: CONVERGÊNCIAS ENTRE OS MOVIMENTOS ISLAMISTAS DE MULHERES E FEMINISMOS SECULARES.

As mulheres muçulmanas possuem experiências e reivindicações que se apresentam no escopo do Islã e para tanto estão longe de serem universalizadas ou universalizantes. Ao longo das últimas décadas, elas formaram diversos grupos ao redor do mundo que desenvolveram mecanismos e movimentos próprios com demandas específicas. Nossa análise se concentrará no desenvolvimento e consolidação de reivindicações feministas no contexto do Islã a partir da identificação de feminismos seculares e islâmicos organizados por mulheres muçulmanas. Segundo Cila Lima (2014), o feminismo adentrou as sociedades muçulmanas enquanto “consciência feminista” por volta de 1890, no Egito e na Turquia, através de publicações que se baseavam no modo de vida secular francês e estadunidense.

Zahra Ali (2016) afirma que nas sociedades muçulmanas houve um feminismo endógeno que a princípio se manifestava como “movimento intelectual reformista muçulmano” no final do século XIX e que mais tarde passou a se manifestar em forma de movimentos sociais na conjuntura das lutas nacionalistas no início do século XX. De acordo com a autora, o feminismo nas sociedades muçulmanas, embora influenciado por ideais ocidentais, não foi derivado do feminismo europeu, porém surgiu ao mesmo passo que ele, de modo que as mulheres muçulmanas criaram feminismos próprios. É, neste sentido, pertinente a observação de Badran (2009) ao lembrar que nos séculos XIX e XX novos feminismos surgiram da

⁵ Não será feita aqui uma análise detalhada da formação das escolas jurídicas islâmicas por motivos práticos de desenvolvimento e fluidez do trabalho, tendo em vista que seria necessária uma densa retomada histórica, no entanto, é importante citá-las a fim de enfatizar a pluralidade de metodologias e visões que permeiam a tradição legal islâmica. Sobre essa questão, ver também, por exemplo, Armstrong (2002), Hourani (2006) e Pace (2005).

apropriação de discursos do modernismo islâmico assim como dos nacionalismos seculares. A autora aponta que os movimentos feministas seculares que surgiram em países de maioria muçulmana eram organizados muito mais voltados para contextos nacionalistas do que religiosos, o que não significa, no entanto, que estes não tivessem princípios religiosos imbuídos em suas estruturas. Para além disso, afirma que “secular, nesse sentido, significa nacional”, de modo que muitos desses movimentos são chamados, por exemplo, de Feminismo Egípcio, Feminismo Sírio ou Feminismo Turco e assim por diante. Badran justifica, dessa maneira, a utilização do termo “feminismo secular” no plural a fim de indicar essa multiplicidade de movimentos provindos de diferentes localidades.⁶ As feministas seculares pautavam suas reivindicações na percepção de que a sociedade é dividida em espaços públicos e privados, sendo os primeiros ocupados majoritariamente por homens e o segundo relegado às mulheres, assim, passaram a demandar a ocupação feminina dos espaços públicos.

Mas nem todos os movimentos de mulheres muçulmanas se declaravam como feministas. Na verdade, uma grande gama deles que não reconhecia o feminismo como compatível com o islã, compunham – e ainda compõem – os chamados movimentos islamistas de mulheres. É importante compreender, assim, que:

O islamismo, ou Islão Político, é um fenómeno intelectual que ganha forma no final do século XIX e que obtém respaldo popular no início do século XX. Desta forma, ainda que inspirado em ideias do passado, algumas das quais remontam ao período do profeta Maomé, o islamismo é algo recente, consideravelmente posterior ao aparecimento da religião islâmica e que não a substitui [...] É, desta forma, uma realidade simultaneamente conservadora e revolucionária. Mas o que importa reter é o seu carácter marcadamente político (NOIVO, 2012, p. 2).

Desse modo, o termo “islamistas” refere-se a movimentos que se fundamentam no islamismo, para algumas das ativistas de tais movimentos o feminismo surgiu no Ocidente e sempre terá como base a ocidentalização e um caráter colonialista. Uma das defensoras desse posicionamento é Haideh Moghissi, para quem o termo “feminismo islâmico” representa um oxímoro, tendo em vista que para ela o conceito de feminismo islâmico foi adotado de fora das sociedades islâmicas como fruto do trabalho de acadêmicas feministas e pesquisadoras que vivem e trabalham no Ocidente. A autora iraniana defende que não é possível haver relação entre feminismo e Islã e questiona: “Como uma religião baseada na hierarquia de gênero pode

⁶É importante ressaltar também que o conceito de “secular” determinado pela autora na expressão é diferente da concepção de “secular” defendida como característica do feminismo ocidental. “A religião, desde o início, tem sido parte integrante dos feminismos que as mulheres muçulmanas construíram, tanto explícita como implicitamente, quer tenham sido chamados de “feminismo secular” ou “feminismo islâmico”. Isso em contraste com os feminismos no Ocidente, que têm sido em grande parte empreendimentos no sentido de serem tipicamente articulados fora das estruturas religiosas (BADRAN, 2009, p.3, tradução nossa).

ser adotada como estrutura para a luta pela democracia de gênero e pela igualdade das mulheres com os homens? ” (MOGHISSI, 1999, p.125, tradução nossa).

Lima (2017) defende que o feminismo islâmico possui aspectos comuns aos movimentos islamistas de mulheres ao mesmo passo que, muitas vezes, se distancia da lógica de tais movimentos e se direciona para uma perspectiva mais voltada para o feminismo. No entanto, para algumas autoras, as convergências entre islã, islamismo e feminismos não necessariamente irão desembocar no feminismo islâmico. Desse modo, é importante ressaltar que podemos pensar em feminismos seculares produzidos por mulheres muçulmanas, feminismos islâmicos, assim como mulheres muçulmanas que possuem posições conservadoras em relação ao islã ou ainda mulheres muçulmanas que lutam por emancipação nos moldes do islã, mas rejeitam o feminismo. Seedat (2013) afirma que existe um processo muito mais complexo quando se trata da convergência desses movimentos, até porque existe uma grande pluralidade tanto de ativismos de mulheres muçulmanas quanto de movimentos denominados como feminismos.

Sendo assim, convém lançar luz brevemente sobre a trajetória desses movimentos em alguns países ao longo do último século. A começar pelo exemplo da Turquia, onde no início do século XX houve a influência de Kemal Atatürk na construção de um Estado-nação secular e moderno, em que a “modernidade” era pensada como “ocidentalização”. Badran (2009) diz que nesse período a vida das mulheres passou a ser um símbolo da modernidade ocidentalizada imposta pelo Estado, de maneira que junto com o governo de Atatürk surge o chamado feminismo de Estado, este era vantajoso essencialmente para as mulheres pertencentes à elite turca, tendo em vista que a cultura islâmica permaneceu forte nas camadas mais pobres da população e na zona rural. No entanto, a autora aponta que esse feminismo de Estado kemalista simplesmente mascarou importantes características da cultura patriarcal.

Também na Turquia, nos anos 1980 e 1990, o feminismo secular passou a confrontar-se com a massiva militância de mulheres em movimentos islamistas, que, como novas observantes religiosas, passaram a questionar a validade do feminismo no Islã. Esse diálogo de rejeição e colaboracionismo mútuo, assim como no Egito, no Irã e no Paquistão, permitiu a formação de uma nova consciência de gênero feminista e religiosa, nomeada feminismo islâmico (LIMA, 2014, p.680).

No Egito, Badran (2009) define três “ondas de feminismo e islamismo”: a primeira vai de 1920 a 1950, em que as mulheres se encontravam entre posições feministas e posições mais voltadas para os movimentos islâmicos; a segunda onda ocorre de 1960 a 1980, na qual havia uma polarização maior entre estes grupos de mulheres; e a terceira onda que teve início em 1990 e ultrapassou as barreiras entre feministas e islamistas formando um novo tipo de

movimento chamado por Margot Badran de “ativismo de gênero”. A autora aponta, contudo, que, por vezes, no processo de tentar entender os feminismos criados por mulheres muçulmanas existiu uma prisão a um vocabulário inadequado, porque o termo “feminista” em árabe aparece pela primeira vez no Egito de 1923, *nisa'iyya*, palavra que tem um sentido ambíguo podendo significar, naquele contexto, “feminista” ou referente a “mulher”, ⁷ de modo que seu significado deveria ser analisado de acordo com o contexto ou ainda diferenciado de traduções diretas para outras línguas como o francês e o inglês. Essa situação se modifica a partir de 1990 com o surgimento de uma nova palavra em árabe que passou a ser utilizada literalmente como “feminismo”, *niswiyya*. Nesse sentido, inicialmente o “feminismo islâmico” não foi imediatamente identificado com esse termo, por vezes era identificado como “movimento feminista” e por vezes como “movimento islamista”.

Kian-Thiébaud em entrevista a Carmen Rial (2008) afirma que no Irã houve várias ondas feministas sendo a primeira em 1906 no contexto da revolução constitucional no Irã, época em que as mulheres reivindicavam direitos políticos, principalmente o direito ao voto, sendo importante notar que já nesse contexto havia uma discussão sobre o uso do véu, no qual essas mulheres entendiam que a modernidade não ia necessariamente de encontro a alguns aspectos tradicionais. Na década de 20, com a ascensão do Xá Reza Kahn surgiu uma segunda onda, a do feminismo de Estado, na qual foram implantadas pelo Xá medidas como a proibição de vestimentas tradicionais:

O véu islâmico foi banido em locais públicos, assim como as roupas tradicionais para homens, doravante obrigados a se vestir à moda ocidental. Soldados patrulhavam as ruas das cidades e arrancavam à força vestimentas julgadas retrógradas. Tribunais de sábios islâmicos foram dizimados por um novo sistema jurídico ocidentalizado. O ensino passou a ter manuais escolares para acabar com o monopólio do Corão como fonte de conhecimento (ADGHIRNI, 2014, p.138)

Entre as lideranças de movimentos feministas dessa época estava a irmã do Xá, a princesa Ashraf, que criou a Organização de Mulheres do Irã, responsável pela realização de atividades governamentais. No contexto pós-Revolução, a partir de 1980, ainda segundo Kian-Thiébaud mulheres vindas de famílias religiosas passaram a reivindicar direitos a partir de uma releitura do Alcorão, as mais tarde conhecidas como feministas islâmicas, foram também responsáveis pela criação e distribuição de revistas voltadas para as mulheres iranianas. Uma revista que ganhou destaque na sua difusão foi a *Zanan*⁸ *Magazine*, Badran (2009) a marca como preponderante para a formação, disseminação e manutenção do feminismo islâmico no

⁷ No original, “ambiguously connoted either ‘feminist’ or ‘women’s’” (BADRAN, 2009, p.218).

⁸ “Mulher” em persa.

Irã. Fundada em 1992 pela jornalista Shahla Sherkat, com publicações mensais, a *Zanan* teve sua licença revogada no governo de Mahmoud Ahmadinejad em 2008 e foi lançada novamente em 2014 intitulada de *Zanan-e Emrooz*, mantendo uma versão impressa e outra online, nas quais são publicados recorrentemente matérias envolvendo temas relacionados às mulheres iranianas e de fora do país, entre eles o divórcio, homens como responsáveis pelo serviço doméstico, o convívio entre casais antes do matrimônio, etc.

Figura 1 Capa da primeira edição da *Zanan-e Emrooz*



Fonte: Site da *Zanan-e Emrooz*⁹

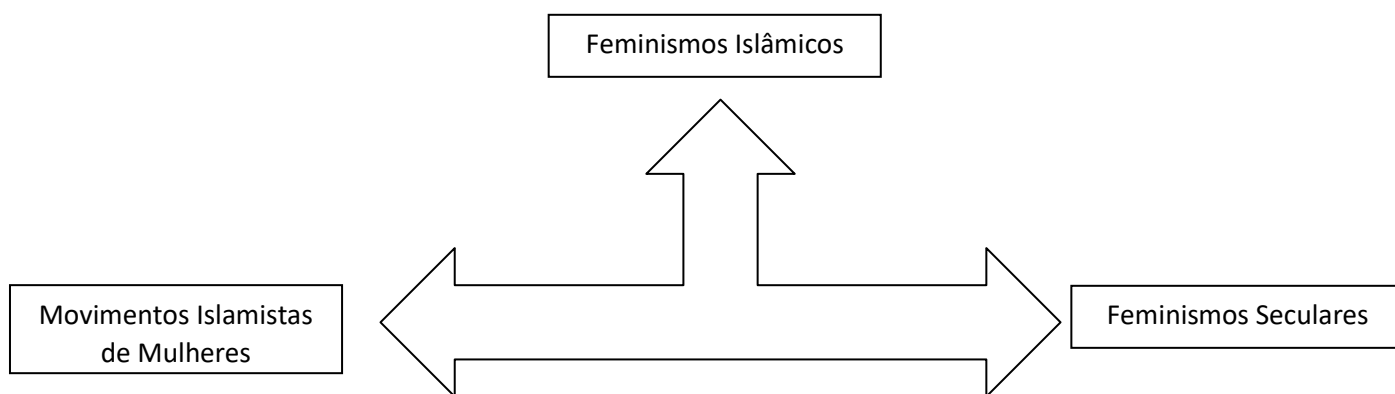
Já no Brasil, segundo Barbosa e Lima (2020, p.75), é possível identificar três vertentes de ativismos de mulheres muçulmanas 1) o feminismo manifestando-se na interpretação do Alcorão e da *sunna* a fim de “cobrar aquilo que é *Sunnah* e alcorânico e não vem sendo praticado, principalmente pelos homens” 2) o feminismo islâmico, a partir da releitura do alcorão, considerado para esse movimento “como a única fonte a ser seguida” e 3) mulheres que não se identificam com o “feminismo” e acreditam que o mesmo é incompatível com o Islã.

⁹ Disponível em: < <https://zananemrooz.com/> > Acesso em: 16 jan 2021

As autoras ainda consideram que uma das maiores dificuldades das mulheres muçulmanas no país acontece no local de trabalho, que é a aceitação do uso do lenço islâmico.

Diante do que foi posto até aqui sobre as diferentes vertentes de feminismos e movimentos emancipatórios das mulheres muçulmanas adotamos no presente trabalho a compreensão de que *o feminismo islâmico nasce das confluências de diferentes terrenos epistêmicos que se encontram no campo de duas grandes tradições intelectuais que se manifestam na elaboração de propostas teóricas e na práxis política: movimentos islamistas de mulheres e feminismos seculares*, como demonstrado de maneira generalizada na figura 2.

Figura 2 Formação dos Feminismos Islâmicos



Fonte: Elaboração própria da autora

Pode-se aventar, então, que o processo exposto na figura 2 ocorreu de maneira simultânea em diversos países muçulmanos, como exemplificado nos casos acima do Egito, Irã e Turquia. Outro ponto observável é o de que, como dito anteriormente, em diversos países, os feminismos produzidos por mulheres muçulmanas encontraram-se com o discurso modernista islâmico, a ponto de várias autoras, a exemplo de Badran (2002), Lima (2017) e Wadud (2006) apontarem que o feminismo islâmico ocorre do encontro da tradição com a modernidade. Nesse contexto, é importante ressaltar o pensamento descrito por Al-Jabri (2009) em *Introdução à crítica da razão árabe*, obra na qual aponta que a modernidade é um fenômeno histórico e encontra-se dentro dos limites do espaço-tempo, de modo que ocorre de maneiras diferentes a depender da época e do espaço, dessa forma sendo possível falar em várias modernidades. Assim, ao pensar a ideia de modernidade, é preciso evitar concebê-la como uma etapa, tal qual sugere o raciocínio teleológico colonial, significando a superação do Iluminismo e do Renascimento – de maneira a compreender que, para o mundo árabe-muçulmano, tradição e modernidade coexistem. Ele afirma que “[...] é antes de tudo para a tradição que o discurso

modernista deve orientar-se a fim de realizar uma releitura e elaborar uma visão atual dela” (AL-JABRI, 1999, p.31). Portanto, entende-se aqui que é justamente nesse caminho que segue a proposta defendida por muitos grupos de mulheres muçulmanas que lutam por sua emancipação, voltar-se para a tradição com um novo olhar a fim de encontrar a liberação no âmbito da própria tradição.

1.3 O FEMINISMO ISLÂMICO

O feminismo islâmico pode ser definido, essencialmente, como um movimento político-religioso que associa estudos feministas com o Islã e que tem sido largamente discutido desde o surgimento do termo, na década de 1990. Este é um movimento transnacional – crítico ao feminismo ocidental *mainstream* – que se fundamenta na reinterpretação das escrituras sagradas para o Islã. As feministas islâmicas defendem a ideia de que a misoginia e o patriarcado não são inerentes ao Islã e que uma leitura emancipatória das fontes religiosas é possível. Também defendem a religião como uma ferramenta para a própria emancipação e estabelecem críticas às exegeses patriarcais do Alcorão discutindo as questões de gênero no escopo do Islã e questionando a tradição legal islâmica. Diferentemente dos movimentos de mulheres abordados previamente neste capítulo, que possuem ligações diretas com questões nacionais e/ou culturais de uma região específica, “(...) o feminismo islâmico não está, pelo menos a curto prazo, vinculado às características de nacionalidades, tendências religiosas ou etnias” (LIMA, 2017, p.24).

Nesse sentido, Lima (2013) aponta que o movimento apresenta “duas dimensões constitutivas principais”. A primeira delas é a desterritorialidade baseada no fato de que não há um país sede para o feminismo islâmico ou para sua origem. Como segunda dimensão está a divisão do movimento em duas vertentes, sendo que uma delas parece sobrepor o Islã aos direitos das mulheres – a *jihad* de gênero¹⁰ – e a outra trata-se da aplicação do direito das mulheres, direitos estes “vistos como supraculturais” ao Islã. Ela afirma, no entanto, que existe uma continuidade entre estas duas divisões, de forma que, por vezes, o feminismo islâmico se aproxima de movimentos mais conservadores e, por vezes, de ideais mais próximos dos

¹⁰ O termo “*jihad* de gênero” é definido pela autora estadunidense Amina Wadud como “[...] uma luta para estabelecer a justiça de gênero no pensamento e na prática muçulmana. Em seu nível mais simples, a justiça de gênero é a incorporação da perspectiva de gênero - a inclusão das mulheres em todos os aspectos da prática muçulmana, desempenho, construção de políticas e na liderança política e religiosa” (WADUD, 2006, p.10, tradução nossa).

feminismos seculares. As dimensões constitutivas definidas pela autora colocam em evidência o caráter pluralista do feminismo islâmico, de modo que apesar de estarem falando a partir de uma base comum, o Islã, todas as autoras vêm de contextos e realidades diferentes o que interfere diretamente nas suas produções. É importante ressaltar que:

(...) enquanto a vertente jihadista tem presença mais acentuada nos meios populares (mesquitas, orações de sextas-feiras, escolas islâmicas de ensino religioso, movimentos de ensinamentos religiosos liderados por mulheres etc.), a vertente defensora dos direitos humanos internacionais tem estado mais presente em meios universitários, em ONGS e em instituições de apoio jurídico, assistencial e/ou de formação política e/ou educacional para mulheres muçulmanas (LIMA, 2013, p.2).

Para refletir sobre o que aparece na forma de uma crítica ao “feminismo ocidental”, tomemos como parâmetro o artigo *Feminist critique and Islamic feminism: the question of intersectionality*, no qual Sara Salem expressa que o que caracteriza o “Feminismo Ocidental” é a construção da categoria “mulher” como algo homogêneo com experiências e necessidades similares, o que leva à concepção de uma suposta feminilidade universal que invisibiliza as relações de poder entre as mulheres. Aqui, é possível pensar a relevância da pluralidade na construção do pensamento feminista e das problemáticas que surgem quando diversas experiências ganham caráter monolítico e são entendidas como partes integrantes de uma mesma perspectiva. Salem (2013) aponta que as feministas negras americanas foram as primeiras a argumentar que o feminismo mainstream não abarcava as experiências delas ao levar em consideração apenas o gênero como elemento constituinte da “mulher”. Outra crítica estabelecida pela autora é a de que o feminismo ocidental *mainstream* enfrenta dificuldades ao lidar com a relação entre mulher e religião, de modo que as mulheres religiosas são construídas pelo ocidente como um bloco homogêneo que não enxerga o patriarcado inerente à própria religião, principalmente as mulheres religiosas não-ocidentais.

Vuola (2001) argumenta que existem dois estereótipos opostos que guiam a pesquisa científica social sobre mulheres e religião: o primeiro é uma “cegueira” em relação à importância da religião para as mulheres, especialmente em seus aspectos libertadores, e o segundo estereótipo é um tipo de “paradigma religioso” dos estudos feministas que enxerga a mulher apenas pela lente da religião.¹¹ A autora destaca que este último está presente principalmente em pesquisas feitas por acadêmicas (os) ocidentais sobre países muçulmanos.

¹¹ Ao abordar a dimensão secular do feminismo ocidental a autora Margot Badran aponta que “(...) ocidentais que acreditam que o secularismo — no sentido de ir além da religião, ou mesmo assumindo uma postura antirreligiosa — é uma condição *sine qua non* do feminismo, esquecem o papel que a religião desempenhou em seus próprios feminismos. Para citar a experiência americana, eles ignoram seus antepassados que produziram a Bíblia da Mulher em meados do século XIX e os intelectuais judeus e cristãos que desenvolveram estudos religiosos e criaram a teologia da libertação feminina no final do século XX” (BADRAN, 2009, p.2, tradução nossa).

Ademais, compreende-se que as mulheres muçulmanas lidam com múltiplas formas de opressão e assimetrias de poder, de forma que justamente por isso, segundo Grosfoguel (2016), essas mulheres acabam por se especializar em diversas tradições epistêmicas a fim de elaborarem reivindicações precisas na busca pela emancipação. Lima (2017, p.73) aponta que “para o feminismo islâmico, a ideologia e o poder patriarcal, que seriam externos ao Islã, são responsáveis pelas distorções nas leituras de fontes religiosas islâmicas”. É possível afirmar, portanto, que se difunde um estereótipo sobre as mulheres muçulmanas e o Islã, de modo que pontos importantes de sustentação do orientalismo e da islamofobia presentes no feminismo ocidental são a estereotipificação e instrumentalização da imagem da mulher muçulmana. Certa vez, ao ser perguntada em uma entrevista sobre o que as feministas do Ocidente teriam a dizer às mulheres islâmicas e do Oriente Médio, Angela Davis responde:

Sabe, quando você faz essa pergunta, a seguinte imagem histórica me vem à mente: feministas norte-americanas, brancas, viajando para o Irã após a derrubada do Xá em 1979, numa tentativa de educar as iranianas sobre o melhor modo de iniciar uma trajetória feminista. Ou, em termos contemporâneos, penso em George e Laura Bush, posando como libertadores das mulheres, explicando que esse foi um dos motivos para invadir o Afeganistão [...]. Talvez eu reformulasse a sua pergunta: o que as mulheres nessas regiões do mundo têm a dizer às feministas ocidentais? (DAVIS, 2019, p.64).

Desse modo, é possível entender que apesar dos avanços no estabelecimento de agendas de pesquisa feminista, ainda existe a predominância do feminismo ocidental *mainstream* de viés orientalista que reforça um “estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘Oriente’ e o ‘Ocidente’” (SAID, 2007, p.29) perspectiva que invisibiliza as experiências e produções acadêmicas de mulheres que apresentam abordagens não ocidentais em suas reflexões (caso das feministas muçulmanas). O orientalismo quanto a questões de gênero reforça a suposição de que “as feministas mais avançadas do mundo – sejam elas brancas ou de cor – residem nos Estados Unidos e na Europa” (DAVIS, 2019, p.65).

Nesse sentido, Edward Said ainda reforça que além de representar a “elaboração de uma distinção geográfica básica” o orientalismo é também um discurso produzido por diferentes formas de poder: poder político, intelectual, cultural e moral. Nesse cenário, Miriam Cooke, define que o feminismo islâmico “funciona de maneiras que podem ser emblemáticas da luta das mulheres pós-coloniais por espaço e poder por meio da construção e manipulação de identidades e posições aparentemente incompatíveis e contraditórias” indicando, assim, que o feminismo islâmico não compõe uma “identidade coerente”, mas que, ao contrário, é contingente e determinada pelo contexto (COOKE, p.59, 2001, tradução nossa).

Alguns temas são centrais nas reivindicações das feministas islâmicas, entre eles destacaremos: 1) o retorno às escrituras sagradas e o uso da língua árabe 2) o uso do véu; 3) a justiça e a igualdade de direitos. Tendo em vista que o alcorão foi escrito em árabe e surgiu no contexto da península arábica é importante para as feministas islâmicas levar em consideração as questões históricas e linguísticas de escrita do mesmo e consequentemente da *fiqh* e mais tarde da *sharia*. “Aprendi que uma das palavras para mulher, *hormah*, vem da mesma raiz que as palavras para ‘sagrado, sacrossanto’ e ‘pecaminoso, proibido’ [...] A natureza da língua árabe significava que uma tradução precisa do Alcorão era impossível de obter” (BROOKS, 1995, p.11, tradução nossa). Já em relação ao véu, é importante ressaltar antes que com o uso do termo “véu” nos referimos a uma variedade de vestimentas utilizadas por mulheres muçulmanas que incluem, entre outros, o *niqab*, a burca, o *chador* etc.

Essas questões serão abordadas com maior profundidade no capítulo a seguir na análise de cada autora. Foram selecionadas duas autoras feministas seculares, mas que possuem um trabalho consolidado sobre o feminismo islâmico, sendo uma historiadora e uma socióloga: Margot Badran e Fatima Mernissi. Em seguida, iremos discutir as obras de três acadêmicas que escrevem propostas de releitura do alcorão, a estadunidense Amina Wadud, a paquistanesa-americana Asma Barlas e a iraniana Ziba Mir-Hosseini.

2 UMA VISÃO ATUAL DA TRADIÇÃO: DISCURSO E PRÁTICA FEMINISTAS NO PARADIGMA ISLÂMICO

2.1 O FEMINISMO ISLÂMICO EM FATIMA MERNISSI E MARGOT BADRAN

Margot Badran é uma historiadora estadunidense que se considera uma feminista secular, mas fez do feminismo islâmico seu objeto de estudos por décadas. Asma Barlas afirma sobre Badran: “como historiadora feminista, ela teoriza, analisa e documenta as lutas das mulheres muçulmanas por igualdade e, em particular, o advento do feminismo islâmico” (BARLAS, 2008, p.15). Apesar de falar sobre feminismos e Islã em diversas localidades como Iêmen e Nigéria, seu trabalho tem como principal foco os ativismos de gênero no Egito e na Turquia. Nas primeiras páginas de uma de suas obras mais conhecidas, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences* (2009), afirma que a religião sempre foi essencial na construção dos feminismos das mulheres muçulmanas, sejam chamados de feminismos seculares ou de feminismos islâmicos, o que ainda segundo a autora, contrasta com os feminismos no Ocidente “que têm sido empreendimentos em grande parte seculares no sentido de serem tipicamente articulados fora das estruturas religiosas” (BADRAN, 2009, p.2, tradução nossa). Esse pensamento, que permeia todo o livro, é importante, sendo encontrado em diversas outras obras da autora, que também aponta que os feminismos seculares das mulheres árabes englobavam, desde o começo, as mulheres cristãs, judaicas e muçulmanas.

Nesse contexto, grande parte do trabalho de Badran consiste na análise da construção histórica do feminismo, principalmente no Oriente Médio. A autora detalha os movimentos de mulheres nessa região no começo do século XX, época e local em que já era possível falar de um processo de institucionalização do feminismo, com movimentos de mulheres organizados lutando por causas nacionalistas e questões de gênero, que com o tempo foram formando um movimento feminista transnacional à medida que adotavam causas que ultrapassavam o território de cada uma. Tinha início, assim, o chamado feminismo pan-árabe. Para Badran (1995), “a institucionalização do feminismo árabe surgiu da coalescência solidária em torno de uma causa nacionalista, a causa palestina. O feminismo árabe também nasceu, em parte, das limitações do feminismo internacional¹²” (BADRAN, 1995, p.223, tradução nossa).¹³

¹² Com “feminismo internacional” a autora faz referência a um feminismo de base ocidental, “Western-dominated international feminism” (BADRAN, 1995, p.223).

¹³ Um exemplo de organização que cumpriu um papel chave nesse processo foi a União Feminista Egípcia fundada em 1923 por Huda Sha'arawi que tinha entre outros objetivos a luta pela independência do Egito e que também

Ademais, a historiadora aborda em vários momentos as diferentes posições de movimentos feministas em países de maioria muçulmana quanto à ocupação de espaços públicos e privados, sendo os primeiros vistos como ambientes predominantemente para homens e o segundo relegado às mulheres, de modo que as feministas seculares se preocupavam principalmente com a ocupação de espaços públicos por mulheres, ao passo que as feministas islâmicas buscavam – e buscaram – motivar a equidade de gênero de forma mais fluída através de uma *ijtihad* própria “promovendo um modelo igualitário de família e sociedade [sem conceituar, portanto] uma divisão público-privada, como era típico das feministas seculares” (BADRAN, 2009, p.4, tradução nossa).

Um exemplo trazido pela autora sobre o contexto egípcio é o de homens nacionalistas seculares que colocavam a política como aspecto mais importante da esfera pública e conformavam a religião à esfera privada, o que impactava a atuação social das mulheres religiosas. Assim, da confluência de diversos movimentos de mulheres, incluindo os citados acima, surge no final do século XX um movimento feminista baseado completamente no Islã, o feminismo islâmico. Badran (2009) fala da percepção do surgimento da conceituação deste movimento a partir da década de 90:

A estudiosa da Arábia Saudita Mai Yamani usou o termo em seu livro de 1996, *Feminism and Islam*. Os estudiosos turcos Yesim Arat e Feride Acar em seus artigos, e Nilüfer Göle em seu livro *The Forbidden Modern* (publicado em turco em 1991 e em inglês em 1996) usaram o termo feminismo islâmico na década de 1990 para descrever um novo paradigma feminista que detectaram emergindo na Turquia. A ativista sul-africana Shamima Shaikh usou o termo feminismo islâmico na década de 1990, assim como seus co-ativistas, homens e mulheres. Em meados da década de 1990, havia evidências crescentes do feminismo islâmico como um termo criado e divulgado pelos muçulmanos em cantos remotos da *umma* global (BADRAN, 2009, p.243, tradução nossa).

Contudo, ao longo das leituras feitas para o presente trabalho, foi possível observar bastante divergência quanto ao uso do termo feminismo islâmico, como foi demonstrado no capítulo 1. Algumas autoras escrevem seus trabalhos sobre gênero e Islã e são reconhecidas como cânones do feminismo islâmico, embora não reconheçam este termo – veremos os exemplos a seguir da Fatima Mernissi, Asma Barlas e Amina Wadud – no entanto, para Margot Badran “as produtoras e usuárias do discurso feminista islâmico incluem aquelas que podem ou não aceitar o rótulo ou identidade feminista islâmica” (BADRAN, 2009, p.244). Para ela, as controvérsias quanto ao termo “feminismo islâmico” nascem da concepção – discutida

adotou a causa das mulheres palestinas na luta pela manutenção da própria existência. Para saber mais sobre Huda Sha'arawi ver sua autobiografia traduzida e editada pela Margot Badran, *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1924*.

anteriormente – de que “feminismo” é ocidental. Assim, outro ponto importante do pensamento de Margot Badran é a percepção de que o feminismo é um movimento que surge simultaneamente a nível global, não sendo uma excepcionalidade ocidental (embora o feminismo ocidental tenha ganhado destaque no próprio Ocidente invisibilizando outras perspectivas).

A história atesta que o feminismo é uma criação tanto dos orientais quanto ocidentais, de muçulmanos e daqueles de outras religiões, de colonizados e colonizadores e de mulheres de diferentes raças e etnias. Aqueles que afirmam que o feminismo é "ocidental" e "branco" não conhecem sua história e perpetuam a circulação de mitos (BADRAN, 2008, p.25, tradução nossa).

Badran (2009) assevera que o feminismo islâmico visa recuperar a ideia de *umma*, porém como um espaço plural no qual homens e mulheres ocupem posição semelhante e destaca que os pontos principais do feminismo islâmico são justiça e igualdade de gênero baseadas no Alcorão, identificando o movimento como um discurso e uma prática feministas. Em um artigo publicado em português em 2020, *(Re) posicionando o feminismo islâmico*, a autora declarou que o feminismo islâmico estava entrando – após as suas duas primeiras décadas de existência – em uma segunda fase, destacando como trabalhos importantes da primeira fase do feminismo islâmico as obras das estudiosas-ativistas¹⁴ Amina Wadud e Asma Barlas que construíram uma hermenêutica do Alcorão por um ponto de vista das mulheres. Apesar de tais obras terem tido grande repercussão internacional entre as feministas islâmicas, mulheres e homens muçulmanas (os) e não-muçulmanas (os), houve resistência por parte de um grande número de mulheres incluindo as autoras citadas quanto à sua auto-definição como “feministas islâmicas”. Já a segunda fase, que se inicia no começo da segunda década do século XXI e permanece até os dias atuais, caracteriza-se, segundo Badran (2020), por uma redução do processo descrito de “antagonismo entre as estudiosas-ativistas e o termo ‘feminismo islâmico’” (BADRAN, 2020, p.84). Para além disso, há a percepção de que diferentemente dos feminismos seculares muçulmanos que partiram de movimentos nacionais para depois se internacionalizarem, “a evolução global do ativismo social feminista islâmico não foi alterada e permanece central, mesmo com os movimentos sociais locais; ambos fortalecendo-se mutuamente” (BADRAN, 2020, p.88).

¹⁴ Margot Badran (2020) afirma que usa o termo “estudiosas-ativistas” para se referir às mulheres que estão produzindo o discurso feminista islâmico. “Geralmente, as criadoras das principais obras recentes sobre mulheres e gênero no islã possuem doutorado, especializando-se em diversas disciplinas acadêmicas, incluindo as ciências religiosas islâmicas. Sendo assim, as estudiosas-ativistas veem-se como engajadas na missão de revisão ou de reforma do pensamento intelectual e da erudição islâmica” (BADRAN, 2010, p.77).

De modo complementar a essa ideia podemos mencionar o artigo *An historical Overview of Conferences on Islamic Feminism: Circulations and New Challenges*, no qual Badran (2010) ressalta a importância dos encontros internacionais para a consolidação e transmissão do feminismo islâmico. Ela cita, entre outras, a Conferência Internacional de Feminismo Islâmico – primeira conferência internacional focada no tema – que ocorre em Barcelona, organizada pela *Junta Islámica Catalana*, tendo sua primeira versão em 2005 e em seguida em 2006, 2008 e 2010. Mesmo reconhecendo a pluralidade do feminismo islâmico, Badran acredita na existência de um núcleo base para todas as suas formas e, a fim de preservar essa ideia de centralidade, continua a usar o termo no singular.¹⁵ Nesta acepção, o feminismo islâmico, ao manifestar-se na *umma* global, tem o potencial de ser o vetor de uma grande transformação no islã:

Chamo-a “transformação”, e não “reforma”, pois não se trata de reformar as alegações e práticas patriarcais que se infiltraram no islã; trata-se, mais do que isto, de transformar o que se acredita ser o “islã” através de um realinhamento entre ele e a mensagem corânica de igualdade de gênero e justiça social [...] Transformação, podemos dizer, é devolver o islã a si mesmo, não é metamorfosear o Islã em outra coisa.” (BADRAN, 2009, p. 324-5, tradução nossa).

Assim, um processo que fundamenta essa transformação e que teve início desde a primeira fase do feminismo islâmico, permanecendo central para Badran (2020) na sua segunda fase, é o que a historiadora determina como *hermenêutica feminista*, importante para a distinção entre aquilo que é particular e determinado pela época daquilo que é universal e transcende as barreiras temporais. Segundo Badran (2009), a hermenêutica feminista possui três abordagens: 1) o ato de revisitar versos do Alcorão corrigindo histórias falsas sobre a autoridade masculina; 2) a citação de versos que declaram a igualdade entre homens e mulheres e 3) a releitura de versos que foram interpretados de modo a justificar a dominação masculina. Algumas autoras, para além de revisitar o Alcorão, buscam revisar e reinterpretar também os *hadith*, como é o caso de Fatima Mernissi para quem voltaremos o nosso olhar a partir de agora.

Margot Badran (2009) reconhece o trabalho de Fatima Mernissi como central para o feminismo islâmico, embora ressalte que a mesma rejeita o título de feminista islâmica e identifica-se enquanto feminista secular. Autora de mais de uma dezena de obras que relacionam mulheres e islã, Mernissi é considerada por muitos além de Margot Badran, a exemplo de Enzo Pace (2005), uma das precursoras do feminismo islâmico.

Publicou, em 1987, a obra *Le Harem Politique*, que foi republicada em inglês em 1991 com dois novos títulos: *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* e *The Veil*

¹⁵ A partir desta mesma crença que utilizamos o termo “feminismo islâmico” no singular no presente trabalho.

and the male elite: A feminist interpretation of women's rights in Islam, e em 1993, lançou *The Forgotten Queens of Islam*. Em todas elas, Mernissi propõe um retorno ao passado ao defender a importância da memória no entendimento da formação da feminilidade nas sociedades muçulmanas. Nesse contexto, traça uma análise da relação construída entre mulheres e posições de poder no Islã ao longo dos séculos, destacando aspectos importantes da vida de Maomé, como sua relação com suas esposas e principalmente a relevância pública que estas mulheres tiveram na época. Cila Lima comenta que para Mernissi

[...] a retirada das esposas do profeta da vida pública, pelas interpretações tradicionais foi proposital no intuito de impedir a presença das mulheres nos espaços públicos, por meio de um convencimento religioso, já que os padrões femininos muçulmanos se formulam, em grande parte, sob analogias com a vida dessas esposas, consideradas modelos religiosas (LIMA, 2017, p.35).

Mernissi (1991) afirma que assim como o presente, o passado dos (as) muçulmanos (as) vem sendo conduzido por políticos e pelos imãs, desse modo, acredita que o que está sendo manejado, “na verdade, é memória e história” (MERNISSI, 1991, p.10). A autora introduz *Women in Islam* contando sobre uma ida a mercearia, na qual ela pergunta ao merceeiro se ele confiaria o seu negócio a uma mulher, pergunta a qual ele prontamente responde com uma negativa, então, um outro consumidor que presenciava o diálogo responde a Mernissi com a citação de um *hadith*: “aqueles que confiam seus negócios a uma mulher nunca conhecerão a prosperidade”. Silenciada por essa fala, tendo em vista a legitimidade de um *hadith* para os muçulmanos, ela sai da loja. A partir daí, Fatima Mernissi parte para uma profunda investigação da historiografia clássica islâmica e traz uma contribuição muito importante ao utilizar métodos tradicionais de análise de *hadith* para demonstrar que alguns deles – que influem diretamente na vida de mulheres muçulmanas até os dias atuais – são minimamente questionáveis, ou mesmo falsos.

Como dito no capítulo anterior, um *hadith* corresponde a uma fala do profeta que foi escrita por algum de seus seguidores e que passou por um longo processo de validação, tornando-se, uma das principais fontes de jurisprudência islâmica. A socióloga marroquina descobre que o *hadith* anteriormente citado é considerado autêntico e encontra-se nas obras de al-Bukhari, um sábio muçulmano responsável pela autenticação de centenas de *hadith*, com um grande legado na tradição intelectual islâmica. Mernissi (1991) busca mostrar então que dentre as regras e metodologias desenvolvidas para a escrita de um *hadith* está a identificação de uma “cadeia de transmissores”:

As regras vão desde a afirmação de princípios e axiomas metodológicos até técnicas simples de detecção de mentiras. Por exemplo, se alguém descobriu que para o transmissor X ter sido capaz de transmitir Hadith x para o transmissor Y, ele teria que

ter 250 anos de idade, deduz-se que aquele transmissor Y havia mentido (MERNISSI, 1991, p.46, tradução nossa).

Assim, ainda como fruto da sua pesquisa, ela aponta que o responsável por ter professado o *hadith*, determinado como autêntico por al-Bukhari, pela primeira vez foi um dos seguidores do profeta, Abu Bakra. Ele afirmou ter se lembrado do mesmo 25 anos depois da morte de Maomé no contexto de uma discussão envolvendo Aisha (uma das esposas do profeta), na qual Abu Bakra se utiliza dessa fala para recusar-se a participar de uma guerra civil que estava sendo planejada por ela, no entanto Mernissi demonstra que existem registros que comprovam que o segundo califa, Umar Ibn al-Khattab, mandou açoitar Abu Bakra por falso testemunho, o que por si só, segundo os critérios de verificação de um *hadith*, invalidaria os testemunhos de Abu Bakra, visto que ele não era uma fonte confiável.

Outro *hadith* analisado por Mernissi diz que “o cachorro, o asno e a mulher interrompem a oração se passarem na frente do crente, interpondo-se entre ele e a *qibla*”, proferido por Abu Huraya, outro companheiro do profeta. A autora demonstra a importância do conceito de *qibla* para Maomé e para todos (as) os (as) muçulmanos (as), tendo em vista significa a orientação para a Caaba no momento da oração, de modo que Maomé determina que o mundo todo é uma mesquita, basta virar-se em direção a Meca e ali tem-se um espaço sagrado para a oração. “A *qibla* dá à oração muçulmana – além de seu objetivo espiritual (meditação) e seu objetivo pragmático (disciplina) – a sua dimensão cósmica. Coloca os muçulmanos em sua órbita, torna possível que eles se situem no mundo e se conectem ao universo, incluindo o céu” (MERNISSI, 1991, p.65, tradução nossa).

Desse modo, excluir as mulheres da *qibla* significa retirá-las da dimensão cósmica do islã, além disso, se for considerado que “uma vez que toda a Terra é uma mesquita, alinhar a mulher com cães e asnos, como faz o *hadith* de Abu Hurayra, rotulando-a de perturbação equivale a dizer que há uma contradição fundamental entre sua essência e a do divino” (MERNISSI, 1991, p. 70, tradução nossa). Ademais, um ponto relevante para Mernissi é o de que existem relatos de que Aisha contrapunha esse *hadith* sempre que o escutava ao dizer que o profeta Maomé fazia suas orações quando eles estavam juntos tendo-a presente entre ele e a *qibla*, contudo, declara que as falas de Aisha não ganharam tanta notoriedade quanto a de Abu Huraya, utilizado como fonte confiável também nos escritos de al-Bukhari.

Já em *The Forgotten Queens of Islam*, Mernissi (1993) se propõe a pensar a relação histórica entre mulher e posições de poder no Islã e usa o argumento de que as mulheres foram sistematicamente excluídas da instituição do califado. Ao longo do tempo elas ocuparam posições de rainhas e de sultanas, mas nunca nenhuma mulher foi califa ou imã, e uma das

comprovações disso é o fato de que não existe na língua árabe o equivalente feminino para a palavra califa. Tal situação traz a reflexão de que os cargos de rainha e de sultanas são cargos de poder, porém não de um poder equivalente ao do califa que incorpora a ideia de uma ligação direta com Deus. A autora retoma Ibn Khaldun para pensar o significado do título de califa e salienta que ele é limitado pela lei divina e não pode alterá-la, assim “(...) o legislador é o próprio Deus. Tão poderoso quanto o califa pode ser, ele não tem o direito de fazer a lei [...] A missão do califa é aplicá-la”. Ela coloca, então, que os títulos de “sultão” e *malik* (rei) não possuem conotação de poder divino e não representavam nenhuma missão divina e por isso eram disponíveis para qualquer pessoa, podendo as mulheres carregar tais títulos. Portanto, “o segredo da exclusão das mulheres está nos critérios de elegibilidade para ser um califa” (MERNISSI, 1993, pp.11-2). Diante das explanações dos pensamentos das autoras aqui colocadas, depreende-se que as mesmas são preponderantes para entender a trajetória e consolidação do feminismo islâmico, assim como as propostas que o movimento sugere. A fim de ampliar esse debate continuaremos a analisar autoras com diferentes abordagens de uma hermenêutica feminista.

2.2 UMA RELEITURA DAS ESCRITURAS SAGRADAS POR MULHERES: ASMA BARLAS, AMINA WADUD E ZIBA MIR-HOSSEINI

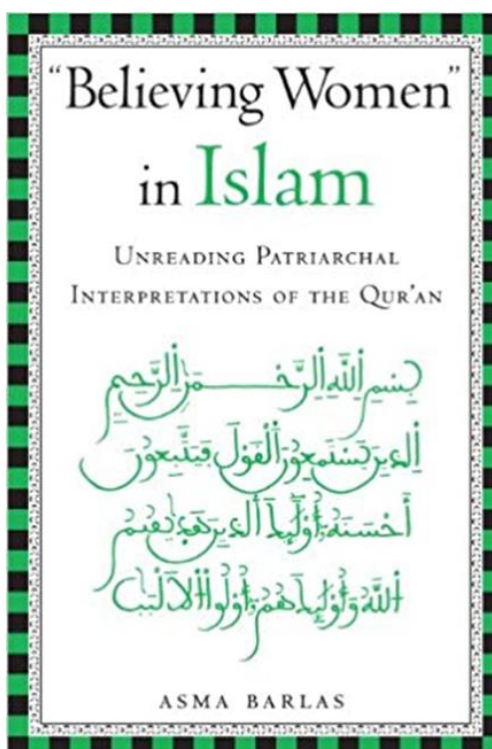
Asma Barlas é uma autora paquistanesa-americana que em 2002 publicou uma das grandes contribuições para a formação de uma hermenêutica do Alcorão que leva em consideração o gênero como categoria analítica, *“Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Ela destaca que as tradições intelectuais e legais islâmicas foram construídas por meio de uma leitura patriarcal do Alcorão, no entanto, afirma que uma exegese antipatriarcal alcorânica é possível.

Embora o livro tenha sido republicado com novas capas anos mais tarde, a decisão de trazer a imagem da capa da obra publicada em 2002, figura 3, foi baseada no entendimento do quanto a mesma simboliza o pensamento da Asma Barlas nesta e em suas obras seguintes. A começar pelo título e subtítulo, Barlas já demonstra que para além de compreender as mulheres no contexto do islã, sua intenção é também a de entender o patriarcado e as leituras patriarcais do Alcorão, a fim de superá-las, já deixando implícita a concepção de que o patriarcado não é inerente ao texto sagrado, mas que está na raiz dos métodos de interpretação do mesmo. O que nos leva a um segundo ponto, o texto em árabe que se encontra na capa é um verso do alcorão, Surata 39, versículo 18: “Aos que ouvem o Dito e dele seguem o que há de melhor. Esses são

os que Allah guia. E esses são os dotados de discernimento”¹⁶, assim, a busca por um “melhor significado” da palavra de Allah é o que a autora defende; para ela as ferramentas para a emancipação das mulheres muçulmanas encontram-se dispostas no próprio alcorão que considera como um texto inerentemente antipatriarcal. Ela entende que a igualdade entre homens e mulheres não desrespeita o Islã e que o alcorão é um texto de caráter libertário, de maneira que o patriarcado se manifesta nas sociedades muçulmanas por leituras masculinizadas e interpretações equivocadas das escrituras sagradas. Para tanto, traz uma definição clara do que entende como patriarcado:

Em suas formas tradicionais / religiosas, o patriarcado é uma forma de direito / regra do pai (estendendo-se às reivindicações de privilégio do marido) que assume um continuum real e / ou simbólico entre o ‘Pai / pais’, ou seja, entre uma visão patriarcalizada de Deus (como pai / homem) e uma teoria do direito pai / marido (BARLAS, 2001, p.15).

Figura 3 Capa da primeira publicação de “Believing Women”



Fonte: Site da AracomWorld¹⁷, (2002)

Já na sua forma secular, o patriarcado é, consoante Barlas (2001), baseado no equívoco de compreender diferenças sexuais como desigualdade de gênero, em outras palavras, sustenta-

¹⁶ Tradução de Helmi Nasr

¹⁷ Disponível em: < <https://www.aramcoworld.com/Resources/Suggestions/Believing-Women-in-Islam> > Acesso em: 23 de jan. 2021.

se na concepção de sexo biológico como algo idêntico ao gênero que é socialmente construído. Essa percepção secular do patriarcado também é percebida no contexto do islã, de modo que em sua defesa por uma releitura do livro sagrado para os (as) muçulmanos (as), Barlas (2002) evidencia que apesar da tendência patriarcal de confundir “diferenças” e “desigualdades”, o alcorão demonstra que as disparidades entre homens e mulheres não equivale a concebê-los como desiguais; os principais temas discutidos que se encaixam nessa perspectiva são casamento, divórcio e herança.

Nesse sentido, a ideia trazida por Asma Barlas de que o Alcorão é antipatriarcal está centrada na concepção de que ele é a pura mensagem de um Deus que não é pai, não é filho ou homem, para além disso, Deus transcende a concepção de gênero, embora seja referenciado como “Ele” em árabe e nas traduções do alcorão nas mais diversas línguas. A autora reconhece que para as (os) muçulmanas (os) conservadoras (es), “termos como antipatriarcal, desigualdade sexual, libertação e até hermenêutica [...] cheiram demais à epistemologia de outros não-muçulmanos para serem aplicados com segurança a si mesmos, quanto mais usados na leitura do alcorão” (BARLAS, 2002, p.12, tradução nossa).

Barlas (2001), baseando-se no trabalho de Mustansir Mir estabelece uma crítica ao método comumente utilizado para a leitura do Alcorão, o qual ela identifica como “abordagem verso-por-verso”, de modo que cada verso (*aya*) é analisado de maneira isolada e, conseqüentemente, deixa de levar em consideração o contexto ao qual faz referência. A sua defesa por uma hermenêutica antipatriarcal do alcorão, consiste na identificação do livro sagrado para os muçulmanos como parte de uma série de implicações, a exemplo de um contexto histórico, assim, defende a necessidade de situar o alcorão como documento. Ademais, é preciso “estudar hermenêutica, história e política sexual/textual juntas a fim de entender porque os muçulmanos leram o alcorão em modos patriarcais” (BARLAS, 2001, p.21, tradução nossa).

A obra de Barlas foi intensamente utilizada por feministas islâmicas que consideraram o texto uma verdadeira representação do movimento e continuam a identifica-lo como tal. No entanto, em uma nova edição do livro lançada em 2019, Barlas acrescenta dois capítulos, um deles é dedicado exclusivamente para indicar porque ela não se considera uma feminista islâmica, mas que entende porque sua obra foi compreendida assim. Deixa claro que entende que ela e as feministas islâmicas compartilham de um mesmo projeto que é o de emancipar-se por meio do Islã e defende o ponto de vista dessas mulheres contra as críticas que receberam nos últimos anos das feministas ocidentais, estas últimas que continuam a perceber o Islã e o alcorão como misóginos.

[...] se desejamos garantir às mulheres muçulmanas seus direitos, não apenas precisamos contestar as leituras do alcorão que justificam o abuso e a degradação das mulheres, também precisamos estabelecer a legitimidade das leituras libertadoras [...] Mesmo que tais leituras não consigam efetuar uma mudança radical nas sociedades muçulmanas, é seguro dizer que nenhuma mudança significativa pode ocorrer nessas sociedades que não derive sua legitimidade dos ensinamentos do alcorão, uma lição que os(as) muçulmanos(as) seculares em todos os lugares estão tendo que aprender (BARLAS, 2002, p.3, tradução nossa).

É interessante notar que *“Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an* é escrito em consonância com o pensamento de Amina Wadud. Seguindo uma linha bastante complementar a Barlas, a autora — que é co-fundadora da associação *Sisters in Islam*, nasceu nos Estados Unidos, se converteu ao Islã nos anos 70 e foi a primeira mulher do mundo a comandar as orações de sexta-feira para homens e mulheres como imã — declara que para ela o Islã não é percebido como empecilho para uma sociedade igualitária. Wadud (1999, 2006) defende que homens e mulheres são iguais para o Alcorão e afirma que ele não é estático, de modo que deve ser continuamente reinterpretado. Acredita, assim como as demais autoras já citadas, que o patriarcado não é inerente ao Islã, mas faz parte das sociedades islâmicas e contribui para o processo de desumanização da figura feminina nessas sociedades. Esse processo ocorre pelo fato de que mulheres não ocupam o mesmo espaço social que os homens simplesmente por serem mulheres. Para criticar esse pensamento ela busca conceituar “mulher” a partir do alcorão, assim, afirma que “Deus criou as mulheres totalmente humanas. Qualquer coisa, qualquer pessoa ou qualquer sistema que as trate em particular ou em público como algo menos do que isso, está destruindo a harmonia potencial de todo o universo” (WADUD, 2006, p.254, tradução nossa). Portanto, propõe a releitura do alcorão, tendo em consideração que ele é o ponto de referência com maior autoridade do legado intelectual islâmico, uma vez que todos (as) os (as) muçulmanos (as) estão em consenso sobre ele como sendo a palavra de Alá.

Para Wadud (2006) a interpretação patriarcal do alcorão confunde as concepções de capacidade com responsabilidade e isso reflete diretamente na agência das mulheres muçulmanas que ocupam o papel nas sociedades islâmicas de “sujeitos sem agência”, tornando-se, dessa maneira, “cidadãs de segunda classe”. Nesse contexto, a autora defende a importância de uma hermenêutica baseada no gênero e assevera que “gênero é uma categoria de pensamento pouco respeitada até mesmo nos trabalhos de muitos homens intelectuais reformistas” (WADUD, 2006, p. 189, tradução nossa), o que torna ainda mais necessária uma reinterpretação das fontes sagradas pelo ponto de vista de mulheres.

A autora declara, então, que interpretações sobre a mulher com base no alcorão pode ocorrer de diferentes formas e define três categorias possíveis: a tradicional, a reativa e a

holística. Para Wadud (1999) a primeira categoria refere-se a uma interpretação que foi escrita exclusivamente por homens o que exclui mulheres e suas experiências ou faz com que estas, sejam interpretadas através de uma perspectiva unicamente masculina. Por outro lado, a categoria reativa refere-se a uma confusão entre interpretação e texto, portanto, considera que as opressões vividas por mulheres religiosas fazem parte do alcorão e consequentemente do Islã, e por fim, a categoria holística é na qual Amina Wadud identifica o seu trabalho, esta última leva em consideração interpretações que reavaliam exegeses alcorânicas com base em uma série de questões, sejam elas “sociais, morais, econômicas e políticas modernas — incluindo a questão da mulher” (WADUD, 1999, p.3).

Ziba Mir-Hosseini, por sua vez, também tece uma crítica a posições que diminuem o status social da mulher através de uma instrumentalização da religião para tal, no entanto o foco da sua análise encontra-se na jurisprudência islâmica. Ela é uma antropóloga iraniana e se propõe a repensar a tradição legal islâmica que acredita não tratar homens e mulheres da mesma forma, o que contribui para que as mulheres muçulmanas assumam a posição de “cidadãs de segunda classe” como definida por Wadud (2006), a própria autora assume se considerar uma “cidadã de segunda classe”, principalmente no contexto pós-revolução iraniana, de modo que sua produção intelectual está diretamente associada a seu ativismo na própria afirmação identitária enquanto mulher muçulmana; ela diz: “as interpretações prevalecentes da *sharia* não refletem os valores e princípios que considero como o centro da minha fé” (MIR-HOSSEINI, 2006, p.629).

Nessa linha, as principais questões legais que a autora aborda referente as mulheres são casamento, divórcio e o direito à herança; Mir-Hosseini (2006) afirma que muitos muçulmanos tendem a confundir a *sharia* e a *fiqh* e ressalta que a primeira é completamente fundamentada na vontade divina sendo a palavra de Allah em si, enquanto que a segunda é uma interpretação humana da *sharia*, interpretação esta que pode variar, um exemplo disso é a multiplicidade de escolas jurídicas muçulmanas existentes até os dias atuais. Para além disso, um dos principais pontos que afeta a vida das mulheres nesse processo é o Direito da Família, a autora trabalha com o exemplo do Irã pós-revolução para destacar esta questão, onde em 1980 houve um “retorno a *sharia*”.

O que geralmente é considerado para definir um estado como islâmico é a adesão e implementação da *sharia*, tida como a lei perfeita que personifica a justiça do Islã. Mas na prática no Irã — como em outros Estados (como Paquistão, Sudão e Arábia Saudita) fazendo a mesma afirmação — isso significou pouco mais do que impor um código de vestimenta para mulheres e aplicar um modelo patriarcal e tribal desatualizado de relações sociais por meio de tribunais que lidam com casos penais e disputas familiares (MIR-HOSSEINI, 2006, p.634, tradução nossa).

A figura 4 refere-se a um cartaz de divulgação da campanha mais recente — até a data de desenvolvimento deste trabalho — a favor da reforma do Direito da Família em prol de maior emancipação para as mulheres no âmbito familiar. Nele é possível observar mulheres mostrando o cabelo, outras usando *chador*, burcas, *niqabs*, turbantes, mulheres com deficiência física, profissionais de diferentes áreas, pessoas de diferentes etnias e cartazes com frases em ao menos quatro línguas diferentes, desse modo ele é bastante representativo quanto ao caráter plural do movimento de mulheres na busca por justiça no escopo do Islã com alcance internacional.

Pode-se detectar sua presença nesses moldes também em países não-muçulmanos, como, por exemplo, os EUA. (LIMA, 2013, pp.1-2).

3 REINTERPRETANDO O ALCORÃO: NOTAS PARA UM MAPA CONCEITUAL DO FEMINISMO ISLÂMICO

3.1 MÉTODOS DE INTERPRETAÇÃO: *TAFSIR* E *IJTIHAD*

Foi possível perceber no capítulo anterior que diferentes autoras direcionam seus trabalhos de exegese para diferentes pontos, enquanto Asma Barlas e Amina Wadud reinterpretam o alcorão, Fatima Mernissi tem seu foco voltado para a releitura de *hadith* e a Ziba Mir-Hosseini retoma versos do alcorão a fim de chegar a uma reinterpretação da jurisprudência islâmica; para tanto, elas utilizam duas metodologias *ijtihad* e *tafsir*, estas estão na base do feminismo islâmico. Badran (2002), afirma que as mesmas foram apropriadas do Islã clássico, sendo a primeira definida pela autora como uma investigação independente de fontes religiosas e a segunda como uma interpretação do alcorão.

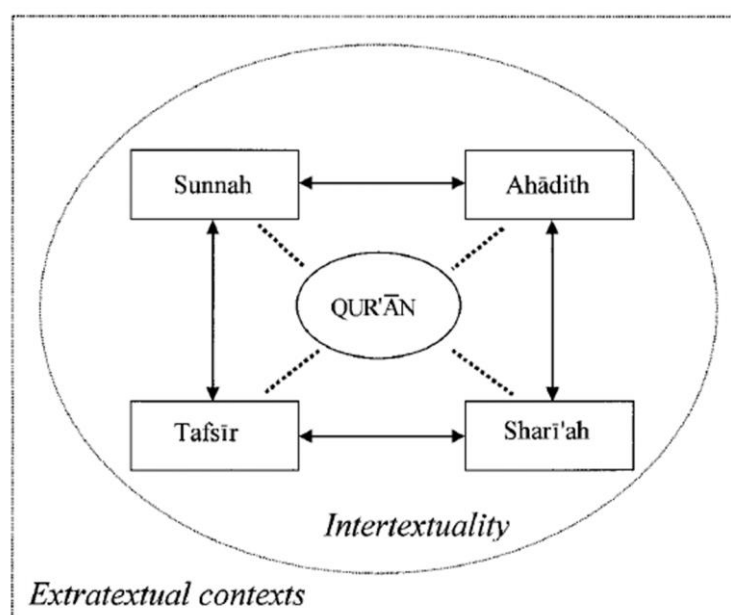
Para Asma Barlas *tafsir* significa: “elucidação geral de um verso com vistas a descobrir seu significado exotérico e a sua aplicação” (Ayoub, 1984, p.3 apud BARLAS, 2002, p.38, tradução nossa). Desse modo, tendo em vista que todo o processo de produção de significado no escopo do Islã fundamenta-se na exegese do alcorão, Asma Barlas (2002) no decurso de sua compreensão da *tafsir*, acredita que é preciso levar em consideração o texto, suas textualidades, intratextualidade e extratextualidade. “Por textos, quero dizer ‘qualquer discurso fixado pela escrita’²¹; por textualidades, como um texto é lido (formas de leitura); pela intertextualidade, as relações internas dos textos entre si; e por extratextualidade, os contextos de leitura” (BARLAS, 2002, p.31, tradução nossa). Assim, compreende-se que as interpretações do alcorão (texto) não ocorrem de maneira isolada, mas é mediada por uma outra série de textos, de modo que a tradição intelectual islâmica foi formada com base em constantes processos de releituras fundamentadas em diferentes condições de contextos extratextuais, o que pode ser observado na figura 5.

A autora justifica a necessidade de saber os contextos extratextuais de leitura e interpretação do alcorão tendo em vista que o “acesso aos ensinamentos do Alcorão também é mediado por práticas consuetudinárias, estaduais e legais” (BARLAS, 2002, p.32, tradução nossa), o que influi diretamente nas exegeses alcorânicas que surgiram. Nesse sentido, Barlas afirma que lê o alcorão enquanto uma mulher de fé, “*a believing woman*”, um termo que pega

²¹ A autora declara que esta definição é fundamentada na obra de Paul Ricoeu, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, trad. e ed. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 145.

emprestado do próprio alcorão, e na sua empreitada não visa questionar o texto no sentido do seu “status ontológico de Discurso Divino”, mas pautar o seu trabalho em repensar os ensinamentos alcorânicos epistemológica e metodologicamente. Assim, a importância da compreensão da *tafsir* se dá pela necessidade de reconhecer que o texto, em referência ao alcorão como fonte primária, se diferencia das suas interpretações, e da compreensão que boa parte da tradição intelectual islâmica é baseada na *tafsir* formulada por diferentes pessoas em diferentes épocas, portanto, em diferentes interpretações do texto sagrado.

Figura 5 Intra- e Extratextualidade na leitura do Alcorão



Fonte: Barlas (2002, p.33)

A pesquisadora e professora da Cape Town University, Sa'diyya Shaikh, desenvolve uma análise do que ela denomina de uma “*tafsir* pela práxis”. Em sua obra propõe “uma hermenêutica alcorânica que reflete conscientemente em experiências da vida real de mulheres muçulmanas ao compreender a ética de gênero” (SHAIKH, 2007, p.69, tradução nossa). Para tal, realizou entrevistas com um grupo de oito mulheres entre 28 e 43 anos na Cidade do Cabo, África do Sul, todas vítimas de violência doméstica; estas entrevistas foram conduzidas durante os anos de 1994 e 1995, e os resultados foram analisados através de um método que a autora define como uma “abordagem de pesquisa qualitativa feminista”. Shaikh (2007) constatou que estas mulheres foram educadas e socializadas com base em princípios tradicionais de papéis de gênero e de hierarquia conjugal e não receberam apoio familiar ou social quanto a violência imposta a elas por seus maridos, mesmo assim foram capazes de

afirmar as suas agências. Dessa forma, ela determina que estas mulheres desafiaram a hierarquia de gênero por moldes religiosos ao forjarem a própria identidade religiosa através de como lidaram em suas experiências com a violência.

Nesse sentido, suas respostas vividas à violência apresentam um modo diferente de exegese e interpretação das éticas alcorânicas. Eu chamo essa resposta vivida de “tafsir pela práxis” [...] que emergiu de experiências de dor, marginalidade e opressão, realidades que o próprio Alcorão constantemente e conscientemente procura abordar (SHAIK, 2007, p. 75, tradução nossa).

Quanto a *ijtihad*, refere-se a uma leitura da *fiqh* e dos *hadith*; Asma Lamrabet define o termo como “decisões e conclusões feitas por indivíduos eruditos baseadas em interpretações independentes das fontes originais do alcorão e da *sunnah*” (LAMRABET, 2018, p.184, tradução nossa). Tendo isso em conta, Badran (2009) afirma que as feministas islâmicas desenvolveram uma *ijtihad* própria e a partir dela fundamentam “argumentos convincentes de que o modelo patriarcal de família não está em conformidade com os princípios do Alcorão de igualdade humana e justiça de gênero” (BADRAN, 2009, p.4). Neste ponto, torna-se importante retomar a concepção de pluralismo jurídico religioso observável na existência de diversas escolas jurídicas islâmicas, como descrita no primeiro capítulo, isto porque muitas destas escolas eram formadas por juristas que tinham autoridade e legitimidade, na época, na produção de *ijtihad*, o que gerou diferentes interpretações disponíveis e/ou utilizadas até hoje.

Ao falar sobre o sistema legal islâmico Al-Hibri (2000-2001) entende que as leis islâmicas podem gerar diferentes opiniões de estudiosos muçulmanos, diferenças fundamentadas em diversas raízes sendo o direito à “liberdade de consciência” uma delas, este garantido pelo próprio alcorão. Assim “[...] é estabelecido na jurisprudência islâmica tradicional que os estudiosos têm o direito de se engajar em sua própria *ijtihad* (interpretação jurisprudencial) para desenvolver leis que sejam mais adequadas à sua jurisdição e época” (AL-HIBRI, 2000-2001, p.42, tradução nossa). No, entanto ela acredita que essa liberdade de pensamento foi limitada ao longo da história de modo a estreitar a esfera de ação da *ijtihad* e como resultado desse estreitamento houve o desaparecimento de muitas escolas de pensamento, além do fato do não surgimento de novas escolas. Al-Hibri (2000-2001) destaca um ponto importante desse processo, tendo em conta que a prática da *ijtihad* continha em seu escopo um processo de adaptação e atualização das leis islâmicas de acordo com o espaço e o tempo, em outras palavras, abarcava aspectos religiosos e culturais, uma vez que ela foi estreitada e novas escolas deixaram de surgir essa adaptação sofreu rupturas, e por conta disso:

[...] os estudiosos continuaram a aderir às escolas de pensamento já estabelecidas, mesmo quando estas não eram mais adequadas para as suas sociedades. Só recentemente, por exemplo, o Marrocos revisou seu código de status pessoal para eliminar uma cláusula que permite ao pai forçar sua filha *bikr* (virgem) para o

casamento. A disposição foi derivada da tradição de Maliki e representou uma interpretação cultural obsoleta da relação parental, ainda assim permaneceu como parte da lei por muito tempo (AL-HIBRI, 2000-2001, p.43, tradução nossa).

A filósofa norte-americana Azizah al-Hibri²² aprofunda sua reflexão ao apontar a necessidade de compreender os princípios básicos do Islã, nesse sentido declara que é preciso notar que o Islã, diferentemente de outras religiões, não possui clero ou uma estrutura eclesiástica, assim acredita que todos os indivíduos possuem o direito de engajar-se na prática do *ijtihad* desse que tenha o conhecimento necessário, tendo em vista que os indivíduos tem acesso direto ao alcorão e aos *ahadith*. A percepção das implicações do estreitamento da prática da *ijtihad* não é exclusiva de al-Hibri, Barlas (2002) fala da observância dessa hermenêutica crítica nos primeiros séculos do Islã, antes do fechamento da “porta do *ijtihad*” no século X d.C. Também Edward Said, faz uma menção a tal questão; no prefácio que escreve para a edição de 2003 de *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* – no contexto da invasão dos Estados Unidos ao Iraque – traz ponderações relevantes quanto aos riscos da formação dos fundamentalismos religiosos, ao mesmo tempo que fala sobre os perigos dos reducionismos conceituais de “Islã” e “Oriente”. Nesse sentido, diz Said:

O desaparecimento gradual da extraordinária tradição do *ijtihad* islâmico foi um dos maiores desastres do nosso tempo, com o resultado de que o pensamento crítico e os embates individuais diante dos problemas do mundo moderno simplesmente saíram do cenário. Em vez disso, imperam a ortodoxia e o dogma (SAID, 2003, p.24).

Asma Lamrabet (2018) indica, nesse sentido, que o retorno da prática do *ijtihad* é preponderante para que o ensino de práticas misóginas não se propague através das gerações. Assim, faz-se necessária uma profunda reforma no ensino islâmico que deve ser precedida por outras reformas, do pensamento islâmico, das exegeses (*tafsir*), das interpretações dos *hadith* e da lei islâmica. É o que as feministas islâmicas estão propondo, portanto, a retomada do *ijtihad* enquanto prática constante nos ensinamentos do Islã.²³

3.2 POR UMA EXEGESE ANTIPATRIARCAL: CONCEITOS ALCORÂNICOS REVISITADOS

²² Al-Hibri foi a primeira mulher muçulmana a se tornar professora de direito nos Estados Unidos, em 1992. É fundadora da organização não-governamental *Karamah: Muslim Women Lawyers for Human Rights*.

²³ É possível perceber essa concepção na prática do feminismo islâmico, a exemplo das revistas e ONGs organizadas por essas mulheres imbuídas do ideal de contribuir com a disseminação de informação e conhecimento para as mulheres muçulmanas. É o caso, por exemplo, da revista *Zanan-e Emrooz* citada no capítulo 1 e das ONGs *Musawah* e *Karamah*.

Mir-Hosseini (2015) trabalha com dois conceitos preponderantes para entender a reivindicação das feministas islâmicas de releitura do Alcorão através do uso da *tafsir*: *qiwamah* e *wilayah*. Para a antropóloga iraniana Ziba Mir-Hosseini em *Men in charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition* (2015), *qiwamah* refere-se à autoridade do marido sobre a mulher e sua responsabilidade financeira em relação a ela. Enquanto *wilayah* geralmente refere-se ao direito e ao dever dos homens da família de exercer a tutela sobre as mulheres e a prioridade dos pais sobre as mães na tutela de seus filhos. Ela salienta que ambos os termos contribuem para a institucionalização da desigualdade entre homens e mulheres em contextos islâmicos, tendo em vista que eles estão na formação do *fiqh* e faz uma distinção entre este e a *sharia* colocada como sua derivação, de modo que o *fiqh* é a representação de um sistema criado dentro do patriarcado e a *sharia* seria por si só a revelação divina. Ambos os termos – *qiwamah* e *wilayah* – referem-se ao seguinte verso do Alcorão:

Os homens são responsáveis (*qawwamuna 'ala*) pelas mulheres, porque Deus deu a um mais do que ao outro (*bima faddalan*) e porque eles as apoiam com seus meios”. (sura 4 aya 34).²⁴

Mir-Hosseini destaca que o vocábulo *qiwamah* não aparece no Alcorão e é derivado de *qawwamun* traduzido como "protetores e mantenedores" e que assim como *wilayah* tornou-se um bloco de construção do patriarcado na tradição jurídica muçulmana, de forma que se consolida a ideia de que existe uma autoridade do homem sobre a mulher dada a ele por Deus, ademais questiona se o termo “protetor” necessariamente envolve as concepções de hierarquia e controle. Nesse sentido, Lima (2014) coloca que:

Autoras feministas islâmicas demonstram que o termo *qawwamuna 'ala* transmite a noção de “prover para” o momento do nascimento e da criação, mas ele não indica que a mulher não possa prover por si mesma os recursos necessários. Para elas, o termo *qawwamuna 'ala* não é um discurso incondicional da autoridade masculina, como supõe a interpretação clássica masculina, que acaba por tornar uma situação condicional e contingente em universal (LIMA, 2014, p. 683).

Assim, o termo *qiwamah*, argumenta Hosseini (2015) é utilizado de modo a justificar a autoridade dos homens sobre as mulheres, que tange as decisões jurídicas no escopo da lei islâmica quanto a questões matrimoniais. “Em muitos códigos de família muçulmanos, os homens podem repudiar unilateralmente suas esposas, tomar quatro esposas, reivindicar legalmente a obediência de suas esposas e têm a tutela exclusiva sobre crianças (MIR-HOSSEINI, 2015, p.19, tradução nossa). Margot Badran (2009), por sua vez, afirma que muitas

²⁴ Men are responsible for (*qawwamuna 'ala*) women because God has given the one more than the other (*bima faddalan*), and because they support them from their means” (BADRAN, 2009, p. 248).

autoras mobilizam através de sua hermenêutica feminista outros versos do alcorão que ressaltam a igualdade entre homens e mulheres a exemplo dos que seguem:

Oh, humanidade! Nós criamos vós de um único par de um masculino e feminino, e feito vós em tribos e nações para que vós podeis conhecer um ao outro [não que possam desprezar uns aos outros]. O mais honrado de vós diante de Deus é o mais justo de vós [aquele que pratica mais *taqwa*] (sura 49 aya 13)²⁵

E ainda “os crentes, masculinos e femininos, são *protetores* (‘*awliyya*) uns dos outros” (sura 9, aya 71). Ambos os versos são utilizados com a finalidade de ressaltar conceituações alcorânicas de igualdade entre homens e mulheres anulando percepções anteriores de que existe algum grau de hierarquia entre os mesmos. Já a referência ao termo *taqwa* está associada a prática da consciência moral, no entanto, para melhor compreender este significado vamos nos voltar primeiramente para outro termo contido no alcorão de grande relevância para o Islã e para a formação de uma exegese antipatriarcal: *tawhid*.

Barlas (2001) defende *tawhid*, como a “fundação do monoteísmo islâmico” (BARLAS, 2001, p.22, tradução nossa), o termo refere-se ao princípio de unicidade de Deus, de modo que ao considerar um Deus uno e soberano, acima de todos os seres humanos, que são regidos pelo princípio da igualdade, determinar que um grupo de seres humanos possui algum tipo de hierarquia sobre outro, com base em uma extensão da soberania de Deus para esse grupo, é violar um dos valores mais importantes trazidos no alcorão, que é o do *tawhid*. Esse processo, então, é entendido como *shirk*, o único pecado considerado imperdoável pelo Islã.

Na verdade, tentar participar da unidade e soberania absoluta de Deus, afirmando ser soberano sobre os outros, é o único pecado imperdoável (*shirk*, em árabe) mencionado no Alcorão. No entanto, é isso que os homens muçulmanos fazem em muitas sociedades hoje: eles se apresentam como governantes terrenos sobre suas esposas, na crença de que, sendo masculinos/ homens, estão mais próximos de Deus do que as mulheres (BARLAS & FINN, 2019, p.24, tradução nossa).

Amina Wadud compreende *tawhid* como um dos princípios mais importantes do Islã e acrescenta que *shirk* é o oposto de *tawhid*. Para Wadud (2006) o termo em um sentido teológico refere-se não apenas a um Deus que é único, mas também indivisível, “por meio da indivisibilidade, Deus age sobre toda a criação para trazer paz, harmonia e unidade. Aquilo que emana de Allah participa desta unidade. A separação final entre a criatura (*self*) e o Criador (Allah) é uma ilusão” (WADUD, 2006, p. 29, tradução nossa). Este ponto é preponderante para entender o potencial do termo defendido pela autora que acredita que enquanto um termo ético, *tawhid* pode ser pensada nos campos sociais e políticos, neles entende-se que Allah é uno e os

²⁵ Oh humankind. We have created you from a single pair of a male and a female and made you into tribes and nations that you may know each other [not that you may despise one another]. The most honored of you in the sight of God is the most righteous of you [the one practicing the most *taqwa*]” (BADRAN, 2009, p. 248).

seres humanos unificam-se em Allah, desse modo todos os seres humanos são codependentes e fazem parte da cosmologia alcorânica. Assim, Wadud acredita que se o *tawhid* fosse

[...] experimentado como uma realidade em termos islâmicos diários, a humanidade seria uma única comunidade global sem distinção por razões de raça, classe, gênero, tradição religiosa, nacionalidade, orientação sexual ou outros arbitrário, voluntário e involuntário aspectos da distinção humana (WADUD, 2006, p.28, tradução nossa)

Para Wadud (2006) a única diferença entre os seres humanos seria no âmbito da *taqwa* definida como “consciência moral”, o que corrobora com o fato de que no escopo do Islã “ontologicamente, todos os seres humanos são iguais” (BADRAN, 2009, p.248, tradução nossa). Nesse sentido, Wadud (1999) propõe uma “hermenêutica da *tawhid*”, a fim de ultrapassar as limitações de uma exegese tradicional e de enfatizar a unidade do alcorão, criticando deste modo, o método “verso-por-verso” de interpretação alcorânica. Ela assevera que um dos objetivos de uma hermenêutica da *tawhid* é levar em consideração uma dinâmica existente entre questões universais e particulares, tendo em vista que a escrita do alcorão ocorreu em um contexto específico, a Arábia do século VII d.C., é preciso entender, portanto, como isto influencia o texto. Um exemplo de particularidade, nesse sentido, é a utilização da língua árabe para a revelação da Palavra, Wadud (1999) acredita que ela foi utilizada para que a revelação fosse entendida pelas pessoas daquele espaço naquela época, no entanto, existe uma barreira linguística ao entender Allah, um ser que transcende gênero, através de uma língua na qual todas as palavras possuem gênero.

Ancorada na discussão anterior de uma hermenêutica fundamentada na unicidade de Deus está a concepção de *khilafah*, que se refere a ideia de agência. Para Wadud (1999) as mulheres passaram por um processo no qual permanecem sujeitos, mas não possuem *khilafah*, o que vai contra os princípios islâmicos, tendo em visto que a *khilafah* faz parte da compreensão da completude de um ser humano, renegar as mulheres esse direito natural é, assim, definir que elas são menos que seres humanos completos, o que vai de encontro a mensagem do Alcorão. Desse modo, a filósofa americana defende que “a noção do que significa ser humano é construída sobre uma relação dinâmica entre *tawhid* e *khilafah*” (WADUD, 2006, p.14, tradução nossa). A proposta de Wadud — incorporada pelo feminismo islâmico — é, portanto, combinar os conceitos de *tawhid*, *khilafah* e *taqwa* na identificação do caráter emancipatório do Alcorão, a fim de definir um conceito de justiça entre homens e mulheres que para além do campo teórico se manifeste na prática na vida de todas (os) as (os) muçulmanas (os).

3.3 O VÉU ISLÂMICO (*HIJAB*)

Uma das questões que está no centro de debates acalorados envolvendo o status social das mulheres muçulmanas é o uso do véu islâmico; antes de tudo é preciso ressaltar que empregamos o termo “véu islâmico” com fins de dialogar com uma literatura que o utiliza, embora entendamos aqui que o termo “véu” é reducionista — considerando que existem várias formas de véu, entre eles o *hijab*, *niqab*, *chador*, *al-amira*, burca etc. Por ser um tema amplo e complexo com diferentes visões, não pretendemos aqui aprofundar o debate sobre o mesmo, tendo em conta que este por si só geraria um novo trabalho, mas de trazer elucidações acerca de posicionamentos de algumas das autoras já discutidas. Foi possível observar um ponto em comum entre elas, a crítica que estabelecem às visões estereotipadas do véu islâmico tanto pelas feministas ocidentais quanto pelas visões conservadoras do Islã o que leva a construção de discursos equivocados. De modo a exemplificar alguns destes equívocos vamos olhar para alguns casos ocorridos em diferentes momentos das duas últimas décadas.

Em novembro de 2001, Laura Bush, então, primeira-dama dos Estados Unidos, proferiu as palavras que se seguem em um discurso dirigido aos cidadãos estadunidenses pelo rádio, discurso no qual ela cita diversas vezes as mulheres afegãs.

Bom Dia. Sou Laura Bush, e estou fazendo o discurso desta semana no rádio para dar início a um esforço mundial para enfocar a brutalidade contra mulheres e crianças pela rede terrorista Al Qaeda e o regime que ela apoia no Afeganistão, o Talibã [...] Por causa de nossos recentes ganhos militares em grande parte do Afeganistão, as mulheres não estão mais presas em suas casas. Elas podem ouvir música e ensinar suas filhas sem medo de punição [...] A luta contra o terrorismo é também uma luta pelos direitos e dignidade das mulheres (GOVERNO DOS ESTADOS UNIDOS, 2001, tradução nossa).²⁶

A antropóloga palestino-americana Lila Abu-Lughod (2012) ao analisá-lo nos leva a entender que ele é uma clara demonstração do processo de mobilização de símbolos femininos a fim de justificar a “Guerra ao Terror” e a invasão dos Estados Unidos no Afeganistão, além de propagar uma suposta necessidade de liberação das mulheres afegãs pelo governo americano tendo em vista que:

É sabedoria popular comum que o sinal mais significativo da opressão das mulheres afegãs sob o regime do Talibã e dos terroristas é que elas são forçadas a vestir a burca. Os liberais às vezes confessam sua surpresa em relação ao fato de que, apesar de o Afeganistão ter sido liberado do Talibã, as mulheres parecem não estar jogando fora as suas burcas (ABU-LUGHOD, 2012, p.456).

²⁶ Disponível em: < <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/11/20011117.html> > Acesso em: 16 de jan. de 2021.

Abu-Lughod explana que o uso da burca no Afeganistão está associado a uma prática cultural das mulheres pashtuns que identificavam a vestimenta como distinção de classes sociais. Conta ainda que no contexto da invasão ao Afeganistão foi chamada várias vezes para dar entrevistas nos Estados Unidos, na qual deveria debater o uso do véu, dentre outras particularidades sobre as mulheres muçulmanas, processo que analisa e critica ao compreender que não havia sentido em associar um contexto de questões militares com as vestimentas femininas, o que mais uma vez reforça a instrumentalização de símbolos femininos para uma compreensão reducionista do islamismo. Assim, a autora afirma que o discurso de Bush contribui com a formação de uma “retórica da salvação”, que se traduz na necessidade de mulheres em determinadas partes do mundo, principalmente mulheres muçulmanas de serem libertadas da opressão que sofrem na própria cultura ou como parte da própria religião, esse pensamento é fundamentado em uma falta de compreensão das diferenças entre processos religiosos e culturais, ou entre religião e fundamentalismo religioso, o que a leva ao próprio título de sua obra “As mulheres muçulmanas precisam de salvação?”.

Em 2010, a França determinou uma lei que proíbe o uso do *niqab* em espaços públicos (véu que cobre o rosto deixando aparente apenas os olhos), ato passível de multa desde então; o banimento do véu não foi uma atitude tomada apenas pelo governo francês, mas por vários outros países europeus. Uma grande discussão foi levantada sobre a questão ao levar em consideração que a proibição do uso do véu automaticamente excluiria as mulheres da vida social. Em 2020, este debate retorna, agora no contexto da pandemia do novo coronavírus; diversas mulheres muçulmanas levantaram a questão de que o uso das máscaras também encobrem o rosto de modo que “o uso obrigatório de máscaras põe agora em xeque dois dos três argumentos²⁷ franceses para proibir os niqabs: ninguém virou ameaça à segurança nem deixou de conviver em sociedade por cobrir o rosto com os equipamentos de proteção” (PINTO, 2020).

Depreende-se, dos exemplos citados que existe uma concepção prévia de que o uso véu é um ato intrinsecamente religioso e, por vezes, é interpretado como um símbolo de opressão ou mesmo a representação de uma ameaça, fazendo com que as mulheres muçulmanas (que usam o véu) encarem diariamente uma série de estereótipos. Não existe consenso entre as feministas islâmicas sobre as interpretações alcorânicas sobre o uso ou não da vestimenta, no entanto, uma questão comum muitas autoras é o destaque de que o termo “véu” não é

²⁷ Segundo matéria do Folha de São Paulo estes foram “1) só as faces descobertas permitem a verdadeira socialização; 2) ser capaz de identificar as pessoas é questão de segurança pública, e 3) o Estado francês é laico” (PINTO, 2020).

encontrado no Alcorão em sua versão original, mas sim a palavra *hijab*. Nesse sentido, Asma Lamrabet (2018) e Fatima Mernissi (1991) complementarmente refletem sobre um mesmo verso:

Vós que acreditais! Não entrem nas moradas do Profeta para uma refeição sem esperar pelo tempo apropriado, a menos que a permissão seja concedida a você. Mas se vós fostes convidados, entre, e, quando vossa refeição terminar, dispersai-vos. Não demore para conversa. Isso causaria aborrecimento para o Profeta, e ele teria vergonha de (pedir) que você (fosse embora); mas Allah não se intimida com a verdade. E quando vós pedirdes alguma coisa a elas (as esposas do Profeta), peçai-lhes por trás de uma cortina (sura 33 aya 54, tradução nossa).²⁸

Mernissi (1991) e Lamrabet (2018) explicam que o verso acima foi revelado a Maomé na situação do seu casamento com Zaynab Bint Jahsh, para o qual foram convidadas um número considerável de pessoas, nesse sentido afirmam que algumas das interpretações revelam que o objetivo da revelação foi o de prover a Maomé privacidade, já outras interpretações levam em consideração a presença das outras esposas do profeta no casamento e, portanto, da necessidade protege-las dos olhares alheios. Mernissi (1991) define que *hijab* significa literalmente “cortina” e afirma que o exemplo mostrado no verso acima indica que o mesmo não é utilizado como uma barreira entre um homem e uma mulher, mas como uma barreira entre dois homens. A autora faz uma retomada histórica analisando aspectos da vida do profeta Maomé e acredita que a revelação sobre o *hijab* foi referente a uma situação contingente, mas que foi universalizada nas interpretações misóginas do Alcorão. Para ela o véu passou a ser erroneamente compreendido como uma forma de segregação entre os sexos. Asma Lamrabet, por sua vez, afirma que o termo *hijab* aparece sete vezes no Alcorão e em todas elas com o mesmo sentido.

A palavra *hijab* significa “cortina”, “separação”, “partição”; em outras palavras, a coisa que esconde e esconde um objeto, seja uma coisa ou humano. Em francês, essa noção corresponde ao termo “voile”, aquilo que protege e mascara algo. O sinônimo de *hijab* em árabe é *sitr*, que significa a coisa que separa, como uma parede, uma tela ou qualquer outra separação virtual (LAMRABET, 2018, p.154, tradução nossa).

Lamrabet (2018) corrobora com o pensamento de Mernissi que o uso do termo *hijab*, refere-se a um contexto particular, neste caso corresponde a manutenção da privacidade das esposas do profeta naquele contexto, desse modo, “em nenhum nível o termo *hijab* se refere ou mesmo sugere um tipo de traje ou um código de vestimenta específico” (LAMRABET, 2018,

²⁸ O ye who believe! Enter not the dwellings of the Prophet for a meal without waiting for the proper time, unless permission be granted you. But if ye are invited, enter, and, when your meal is ended, then disperse. Linger not for conversation. Lo! that would cause annoyance to the Prophet, and he would be shy of (asking) you (to go); but Allah is not shy of the truth. And when ye ask of them (the wives of the Prophet) anything, ask it of them from behind a curtain (MERNISSI, 1991, p.85).

p.156, tradução nossa). Já Asma Barlas refere-se a outros dois versos do Alcorão que são utilizados por perspectivas conservadoras para justificar o uso do véu. São eles: “Dize aos crentes, Muhammad, que baixem suas vistas e custodiem seu sexo. Isso lhes é mais digno. Por certo, Allah é Conhecedor do que fazem”²⁹ e “E dize às crentes que baixem suas vistas e custodiem seu sexo e não mostrem seus ornamentos – exceto o que deles aparece – e que estendam seus cendais sobre seus decotes”³⁰.

Barlas (2002) afirma que as interpretações conservadoras dos versos citados são feitas de modo a dar aos homens o poder de forçar as mulheres a usarem desde o *hijab* até a burca utilizando-se de uma justificativa supostamente religiosa. “Eles justificam tais formas de véu com o fundamento de que os corpos das mulheres [...] corrompem sexualmente aqueles que os vêem; portanto, é necessário salvaguardar os homens muçulmanos de ver os corpos das mulheres, ocultando-os” (BARLAS, 2002, p.54, tradução nossa). Desse modo, afirma também que o termo véu não é encontrado no Alcorão e estabelece como um ponto importante de sua *tafsir* antipatriarcal a consciência de que houve um processo de islamização do *hijab*.

Depreende-se das considerações aqui abordadas que o véu islâmico em suas diferentes manifestações não tem influências puramente religiosas, mas também culturais, o que muitas vezes não é compreendido pelas feministas ocidentais e também pelas interpretações conservadoras das escrituras sagradas do Islã. A crítica estabelecida pelas autoras caminha, assim, não para condenar o uso do *hijab*, mas destacar o quanto todo um código de vestimenta foi e permanece sendo fundamentado em uma *tafsir* pelo ponto de vista dos homens. Por fim, entende-se que para as feministas islâmicas essa discussão é flexível, segundo Lima (2017) o movimento entende que o véu pode ser um instrumento de opressão em determinados contextos assim como, se utilizado por escolha individual, pode estar associado a uma questão identitária.

²⁹ O Nobre Alcorão. Tradução de Nasr Helmi 24:30 p.568

³⁰ O Nobre Alcorão. Tradução de Nasr Helmi 24:31 p.568

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As feministas islâmicas nos ensinam as potencialidades de um feminismo que ultrapassa as barreiras geográficas, que busca incorporar as lutas nacionalistas, pela sobrevivência, pela agência, pela produção de conhecimento que tenha o gênero como principal categoria analítica. Elas trazem a concepção de que existem várias modernidades, diferentes compreensões do que é secularismo, além de ultrapassarem o conceito do sexo biologizante e entenderem a mulher enquanto ser social. Através de sua hermenêutica feminista demonstram que as esposas do profeta já buscavam por emancipação antes da formação do Sistema Internacional como o entendemos hoje ou do sistema de Estados. Estas mulheres já entendem os estudos feministas associados com o internacional há décadas, tendo em vista que a concepção de *umma* global transcende os conceitos de sistemas de Estados.

Possuem a capacidade de dialogar com o internacional e o doméstico, de se fazer presente nas diásporas e de responderem a uma alteridade múltipla. Muito além de reivindicar alguns direitos para as mulheres, as feministas islâmicas propõem reformas em modelos de organização social, estabelecem novas exegeses das escrituras sagradas e, além de tudo, reivindicam o direito de passarem de objetos de estudo para sujeitos de pesquisa, falando da própria realidade e pensando a elaboração da própria subjetividade. É importante ressaltar também que as autoras que foram trabalhadas aqui são filósofas, sociólogas, antropólogas e historiadoras, denotando o caráter plural e interdisciplinar do feminismo islâmico.

Nesse caso, então, é possível refletir que o feminismo islâmico traz uma proposta que perpassada por conquistas no âmbito da realidade concreta pela necessidade de uma desconstrução e reconstrução de significados que fundamentam o Islã. Mesmo as autoras que não defendem o feminismo, e sim outra forma de abordar a questão de gênero no Islã, corroboram com a perspectiva de que o mesmo precisa de uma reforma, as divergências surgindo somente quando entra-se na discussão acerca do caráter dessa reforma. Em outras palavras, é através da ressignificação do Islã que é possível repensar as mulheres nas sociedades muçulmanas. Só então será possível pensar em mudanças práticas no contexto social destas.

No que foi posto até aqui, é possível concluir que “[...] o vasto número de debates internos (crítica, contracrítica e comentário autores que falam uns sobre os outros) constitui, em seu conjunto uma espécie de campo, um discurso. O feminismo situa-se no próprio debate” (STRATHERN, 2006, p.56). Assim, o feminismo islâmico não é um debate homogêneo e não pretende sê-lo; ele é mais um ponto de vista, um discurso para ser levado em consideração e

uma grande contribuição para se pensar as especificidades do que significa ser mulher em circunstâncias variadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila. **As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros.** Trad. João Henrique Amorim. Estudos Feministas, Florianópolis, 20(2): 256, maio-agosto/2012
- ADGHIRNI, Samy. **Os iranianos.** 1ª ed. São Paulo: Contexto, 2014.
- AL-HIBRI, AZIZAH **Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities.** Cambridge University Press, (2000 - 2001), pp. 37-66.
- AL-JABRI, M. A. **Introdução à crítica da razão árabe.** São Paulo: Editora UNESP, 1999
- ALI, ZAHRA. **Feminismos Islâmicos.** In: GROSGOUEL, Ramón. **Feminismos Islâmicos,** Fundación Editorial El perro y la rana, 2016.
- ARMSTRONG, Karen. **Maomé: Uma biografia do profeta.** Trad. Andréia Guerrini, Fabiano Seixas Fernandes, Walter Carlos Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BARBOSA, Francirosy Campos.; LIMA, Luana Bauman. **Empoderamentos múltiplos de mulheres muçulmanas em espaços públicos na França e no Brasil.** Rev. antropol. (São Paulo, Online), v. 63 n. 1: 59-82. USP, 2020.
- BARLAS, Asma. **The Qur'an and Hermeneutics: Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy.** Journal of Qur'anic Studies, Vol. 3, 2001, pp. 15-38.
- BARLAS, Asma. **“Believing Women” in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur’an.** University of Texas Press, 2002.
- _____. **Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative.** In: KYNSILEHTO, Anitta. (Ed.) **Islamic Feminism: Current Perspectives.** Tampere Peace Research Institute Occasional Paper No. 96, 2008.
- _____. **“Believing Women” in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur’an (Revised Edition).** University of Texas Press, 2019.
- BARLAS, Asma.; FINN, David R. **Believing Women in Islam: A Brief Introduction.** University of Texas Press, 2019.
- BADRAN, Margot. **Feminists, Islam, and Nation: Gender and the making of modern Egypt.** Princeton University Press, 1995.
- BADRAN, Margot. **Islamic feminism: what’s in a name?** *Al-Ahram Weekly Online.* Issue N° 569, 17–23 2002.
- _____. **Engaging Islamic Feminism.** In: KYNSILEHTO, Anitta. (Ed.) **Islamic Feminism: Current Perspectives.** Tampere Peace Research Institute Occasional Paper No. 96, 2008.
- _____. **Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences.** Oxford, 2009.

_____. **An historical Overview of Conferences on Islamic Feminism : Circulations and New Challenges** in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 128, 2010.

Disponível em: < <http://journals.openedition.org/remmm/6824> > Acesso em: 22 de jan. de 2021.

_____. **(Re) posicionando o feminismo islâmico**. *Acervo*, v. 33, n. 2, p. 69-94, 30 abr. 2020.

BROOKS, Geraldine. **Nine Parts of Desire: The Hidden World of Islamic Women**. Anchor, 1995.

DAVIS, Angela. **A democracia da abolição: para além do império, das prisões e da tortura**. 2ªed. Trad. Artur Neves Teixeira. Rio de Janeiro: Difel, 2019.

HALLIDAY, Fred. **Repensando as relações internacionais**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1999.

HATHOUT, Hassan. **Viagem pela mente de um muçulmano**. Trad. Victoria Pérez Camisón. Espanha : American Trust Publications, 2014.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

LAMRABET, Asma. **Women and Men in the Qur'ân**. Trad. Muneera Salem-Murdock. Palgrave Macmillan, 2018.

LIKPA, Michael. HACKET, Conrad. **Why Muslims are the world's fastest-growing religious group**. Pew Research Center, 2017.

LIMA, Cila. **Feminismo Islâmico: Uma Proposta em Construção**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013.

_____. **Um Recente Movimento Político-Religioso: feminismo islâmico**. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 675-686, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000200019>. Acesso em: 28 de out. 2020.

_____. **Feminismo Islâmico: mediações discursivas e limites práticos**. Tese de doutorado para o Programa de Pós-Graduação História Social, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, 2017.

MERNISSI, Fatima. **Women and Islam: an historical and theological enquiry**. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

_____. **The Forgotten Queens of Islam**. University of Minnesota Press, 1993.

MIR-HOSSEINI. **Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism**. *Critical Inquiry*, Vol. 32, 2006, pp. 629-645.

_____. Muslim Legal Tradition and the Challenge of Gender Equality In: MIR-HOSSEINI, Ziba.; AL-SHARMANI, Mulki.; RUMMINGER, Jana. **Men in charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition**. Oneworld, 2015. 19

MOGHISSI, Haideh. **Feminism and Islamic fundamentalism. The limits of postmodern analysis**. London: Zed Books, 1999.

NOIVO, Diogo. **A Primavera Árabe e a Participação Eleitoral Islamista**. *Working Paper #6*, Observatório Político, 2012, Disponível em: < www.observatoriopolitico.pt.> Acesso em: 16 de jan. de 2021.

O Nobre Alcorão Sagrado: com a tradução de seu sentido para a Língua Portuguesa. Tradução de Nasr Helmi.

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

PINTO, Ana Estela de Sousa. **Obrigatoriedade do uso de máscaras na França joga luz em lei que proíbe uso de niqab**. Folha de São Paulo, 2020. Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/05/obrigatoriedade-do-uso-de-mascaras-na-franca-joga-luz-em-lei-que-proibe-uso-de-niqab.shtml?origin=folha#> > Acesso em: 31 de jan. de 2021.

RIAL, Carmen. **Princesas, sufragistas, islâmicas, laicas, onguistas, escritoras – a luta feminista no Irã: entrevista com Azadeh Kian-Thiébaud**. Estudos Feministas, Florianópolis, 16(1): 288, janeiro-abril/2008.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Rosaura Eichenberg. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALEM, Sara. Feminist critique and Islamic feminism: the question of intersectionality. **Academic Journal**, v. 1, n. 1, 2013. p. 172-182. Disponível em: <<http://postcolonialist.com/civil-discourse/feminist-critique-and-islamic-feminism-the-question-of-intersectionality/>> Acesso em: 20 de dez. de 2020.

SEEDAT, Fatima. **When Islam and Feminism Converge**. In: HAMMER, Juliane. (Ed.) Special Issue: Muslim Women and the Challenge of Authority, Volume103, Issue 3, 2013.

SHAIKH, Sa'diyya. **A Tafsir of Praxis: Gender, Marital Violence, and Resistance in a South African Muslim Community**. In: MACGUIRE, Daniel. C. (Ed.); SHAIKH, Sa'diyya. (Ed.). **Violence against women in contemporary world religions: Roots and Cures**. Pilgrim Press, 2008.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Trad. André Villalobos. Campinas: Editora Unicamp, 2006 [1988].

VUOLA, Elina. **God and the government: Women, religion, and reproduction in Nicaragua**. Encontro da Latin American Studies Association (LASA), Washington DC, 2001.

WADUD, Amina. **Qur'an and women: rereading the sacred text from a woman's perspective**. New York and Oxford: University of oxford Press, 1999.

_____. **Inside the Gender Jihad**. Oxford: Oneworld, 2006.

GLOSSÁRIO

Fiqh – Jurisprudência islâmica

Hadith – tradições (conjunto de falas do profeta)

Hijab – Cortina, Separação, Partição

Ijtihad – Interpretação jurisprudencial independente

Khilafah – Agência

Niswiyya – Feminismo

Qawwamun – Protetores e Mantenedores

Qiwamah – responsabilidade específica do homem pela mulher

Sharia – Lei islâmica

Shirk – Referente a politeísmo, adoração de algo além de Allah

Sunnah – Práticas normativas do profeta

Tafsir – Exegese Alcorânica

Taqwa – Consciência Moral

Tawhid – Unicidade de Deus

Umma – Comunidade Islâmica